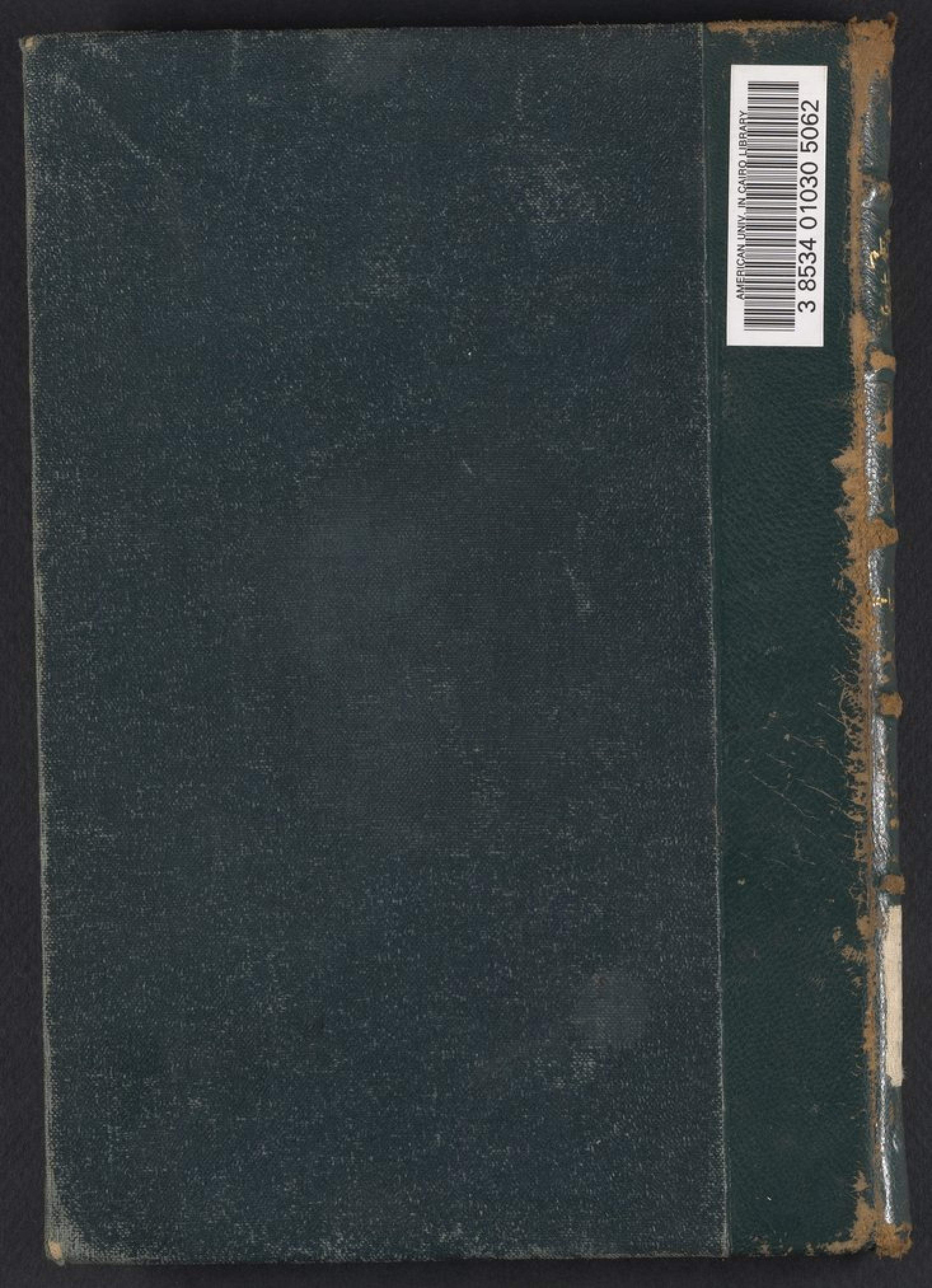

AMERICAN UNIV. IN CAIRO LIBRARY
3 8534 01030 5062



حياة المجتمعات

« ٥ »

غرائب النظم والتقاليد والعادات

تأليف
الدكتور علي عبد الواحد وافي
دكتور في الآداب من جامعة باريس
عضو المجمع الدولي لعلم الاجتماع
رئيس قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية
بجامعة القاهرة سابقا

الجزء الأول

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة نهضة مصر بالفجالة
١٨ شارع كامل صدقي

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

تعتمد النظم والتقاليد والعادات الاجتماعية على مجرد مصطلحات يرتضيها العقل الجمعى ، وقواعد تتواضع عليها المجتمعات ، بدون تقيد بقوانين المنطق الفردى ، ولا خضوع لغرائز الأفراد واتجاهات ميولهم ؛ بل إن كثيراً من هذه النظم والتقاليد والعادات ليتعارض تعارضا صريحا مع قوانين المنطق الفردى ، ويرمى إلى محاربة غرائز الأفراد وميولهم أو إلى السير بها فى طريق غير طريقها الطبيعى . وهى مع هذا وذاك لا تجمد على حال واحدة ، بل تختلف أوضاعها باختلاف الأمم والشعوب ، وتختلف فى المجتمع الواحد باختلاف العصور .

ومن ثم يبدو كثير من النظم والتقاليد والعادات الاجتماعية المتبعة فى شعب ما غريبا فى نظر شعب آخر ، ويبدو كثير من النظم والتقاليد والعادات الاجتماعية التى كانت سائدة فى حياة شعب فى مرحلة ما من مراحل حياته غريبا فى نظر هذا الشعب نفسه فى مراحله التالية . ولو أنها كانت مسايرة للمنطق والغرائز والميول ، ولم تكن متطورة متغيرة ، لما بدا فيها وجه من وجوه الغرابة ، ولا نبا شىء منها عن الفكر العادى .

وللاستدلال على هذه الحقائق سنعرض فيما يلى نماذج من النظم والتقاليد والعادات الاجتماعية التى تبدو غريبة كل الغرابة فى نظرنا أو فى نظر غيرنا من معاصرينا لاختلافها اختلافا كبيرا عما نسير عليه أو عما يسيرون عليه ، أو لتعارضها مع المنطق واتجاهات الغرائز والميول ، مع أنها كانت متبعة فى كثير من الشعوب فى مختلف مراحل التاريخ ، ولا يزال بعضها معمولا به فى العصر الحاضر .

وقد حرصنا على أن تكون النماذج التى نعرضها متنوعة مقتبسة من مختلف فروع الحياة الاجتماعية ، سواء فى ذلك ما تعلق منها بالعقائد والأفكار أم ما تعلق منها بنظم العمل والسلوك ، ليتبين أن ما قررناه يصدق على جميع مناحى هذه الحياة .

* وسنفتتح مؤلفنا بتمهيد فى التطور الاجتماعى وأسبابه ، أى فى اختلاف النظم والتقاليد والعادات باختلاف الأمم والعصور والعوامل المؤثرة فى ذلك ؛ فنوضح وجوه هذا الاختلاف ، ونناقش ماذهب إليه الباحثون فى أسبابه وعوامله ، ونصل فى ضوء هذه المناقشة إلى رأى سليم . وبعد أن نعرض فى أبواب الكتاب نماذج متنوعة لغرائب النظم والتقاليد والعادات فى عالم الاجتماع الإنسانى ، نختتم مؤلفنا بتذييل عن غرائب النزعات الاجتماعية الفطرية فى عالم الحيوان .

وسنخرج كتابنا هذا إن شاء الله فى جزئين : يشتمل الأول منهما الذى نقدمه الآن على التمهيد وطائفة من غرائب العقائد والشعائر ونظم القضاء والاقتصاد ؛ ويشتمل الآخر على طائفة من غرائب نظم الأسرة وغرائب العادات والتقاليد ، ويختتم بالتذييل الخاص بغرائب النزعات الاجتماعية الفطرية عند الحيوان .

والله نسأل أن يوفقنا إلى السداد ويهيء لنا من أمرنا رشدا ؟

على عبد الواحد وافى



في التطور الاجتماعي وأسبابه

اختلاف النظم الاجتماعية باختلاف الأمم والعصور والعوامل المؤثرة في ذلك

من أهم الخواص التي تمتاز بها نظم الاجتماع الإنساني أنها لا تجمد على حال واحدة ، بل تختلف أوضاعها باختلاف الأمم والشعوب ، وتختلف في المجتمع الواحد باختلاف العصور . فمن المستحيل أن نجد أمتين تتفقان تمام الاتفاق في نظام اجتماعي ما وفي طرائق تطبيقه، كما أنه من المستحيل أن نجد نظاما اجتماعيا قد ظل على حال واحدة في أمة ما في مختلف مراحل حياتها .

وتصدق هذه الحقيقة على شئون السياسة والاقتصاد والأسرة والقضاء والتربية وسائر أنواع الظواهر الاجتماعية حتى ما تعلق منها بشئون الأخلاق ومقاييس الخير والشر والفضيلة والرذيلة . فما يكون خيرا في مجتمع قد يكون شرا في مجتمع آخر ، وما تعده أمة فضيلة قد تعده أمة أخرى رذيلة ، وما يراه شعب مباحا قد يراه شعب غيره محظورا . وكثيراً ما يختلف الحكم من الوجهة الخلقية على الشيء الواحد في أمة ما باختلاف عصورها . وهكذا تصدق عبارة مونتاني : « إن أقبح الرذائل في نظر أمة قد يكون واجبا في نظر غيرها ، ومحال أن نعثر على جرم خلقي لم تعده أمة ما فضيلة أو مباحا » ، وكلمة باسكال : « إن ثلاث درجات من درجات العرض لكافية أحيانا في قلب حقائق الأمور الخلقية ، فما يكون حقا شمالي جبال البرانس قد يكون باطلا جنوبيها » .

وفى هذا يقول العلامة ابن خلدون فى مقدمته : « إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال . وكما يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع فى الآفاق والأقطار والأزمنة والدول : سنة الله التى قد خلقت فى عباده »(١) .

وبهذه الخاصة يمتاز موضوع علم الاجتماع عن موضوعات العلوم الاخرى . فالعلوم الرياضية والطبيعية من حساب وجبر وهندسة وفلك وطبيعة وكيمياء وما إلى ذلك تعالج ظواهر مستقرة لا تختلف باختلاف الأمم والعصور ، بينما يعالج علم الاجتماع ظواهر متغيرة تختلف أوضاعها باختلاف الزمان والمكان .

ومن ثم يقع على كاهل عالم الاجتماع أعباء لا يقع مثلها على كاهل غيره من الباحثين فى العلوم الاخرى . وذلك أن دراسة الظواهر المتقلبة المتغيرة أشق من دراسة الظواهر الثابتة المستقرة . هذا إلى أن عالم الاجتماع لا يقتصر بحثه على وصف الظواهر الاجتماعية وعرض ما يعتورها من تقلب وتغير ، بل هو مكلف فوق ذلك أن يبحث عن الأسباب والعوامل التى تؤدى إلى تطورها واختلافها باختلاف الأمم والعصور ، ويكشف عن القوانين والقواعد التى يخضع لها هذا التطور وهذا الاختلاف .

ومن ثم كذلك ينبغى أن يتخذ الباحث فى شئون الاجتماع أقصى ما يمكن اتخاذه من الحذر والحيطة والقصد فى قياس الغابر على الحاضر . وذلك ان المبالغة فى هذا القياس والغفلة عن طبيعة الظواهر الاجتماعية وتطورها وعدم ثباتها على حال واحدة ، كل ذلك خليق أن يوقع الباحث فى الزلل ويحيد به عن قصد السبيل . وفى هذا يقول العلامة ابن خلدون : « والقياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة ، ومن الغلط غير مأمونة ، تخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده وتعوج به عن مرامه . فربما سمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ، ولا يفطن لما وقع من تغير

(١) المقدمة ، صفحة ٢٥٢ ، الجزء الأول ، طبعة لجنة البيان العربى ، مع شرح وتعليق الدكتور على عبد الواحد وافى .

الأحوال وانقلابها فيجريها لأول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد ، وقد يكون الفرق بينهما كبيرا ، فيقع فى مهواة الغلط »(١) . — وضرب ابن خلدون مثالا للأخطاء التى وقع فيها المؤرخون من جراء ذلك ، فقال : « فمن هذا الباب ما ينقله المؤرخون من أحوال الحجاج وأن أباه كان من المعلمين ، مع أن التعليم لهذا العهد من جملة الصنائع المعاشية البعيدة عن اعتزاز أهل العصبية . . . ولا يعلمون . . . أن التعليم صدر الإسلام والدولتين لم يكن كذلك ، ولم يكن بالجملة صناعة ، وإنما كان نقلا لما سمع من الشارع وتعليما لما جهل من الدين على جهة البلاغ . فكان أهل الأنساب والعصبية الذين قاموا بالملة هم الذين يعلمون كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم على معنى التبليغ الخبرى لا على وجه التعليم الصناعى ؛ إذ هو كتابهم المنزل على رسوله منهم وبه هدايتهم ، والإسلام دينهم ، قاتلوا عليه وقتلوا ، واختصوا به من بين الأمم وشرفوا ، فيحرصون على تبليغ ذلك وتفهيمه للأمة ، لا تصدهم عنه لائمة الكبر ، ولا يزعهم عاذل الأنفة . ويشهد لذلك بعث النبى صلى الله عليه وسلم كبار أصحابه مع وفود العرب يعلمونهم حدود الإسلام وما جاء به من شرائع الدين . . . فلما استقر الإسلام ، ووشجت عروق الملة ، تناولها الأمم البعيدة من أيدى أهلها ، واستحالت بمرور الأيام أحوالها ، وكثر استنباط الأحكام الشرعية من النصوص لتعدد الوقائع وتلاحقها ، فاحتاج ذلك لقانون يحفظه من الخطأ ، وصار العلم ملكة يحتاج إلى التعلم ، فأصبح من جملة الصنائع والحرف . واشتغل أهل العصبية بالقيام بالملك والسلطان ، فدفع للعلم من قام به من سواهم ، وأصبح حرفة للمعاش ، وشمخت أنوف المترفين وأهل السلطان عن التصدى للتعليم ، واختص انتحاله بالمستضعفين ، وصار منتحله محتقراً عند أهل العصبية والملك . والحجاج بن يوسف كان أبوه من سادات ثقيف وأشرافهم ، ومكانهم من عصبية العرب ومناهضة قريش فى الشرف ما علمت . ولم يكن تعليمه للقرآن على ما هو عليه الأمر لهذا العهد من

---

(١) المرجع السابق صفحتى ٢٥٢ ، ٢٥٣ .

أنه حرفة المعاش ، وإنما كان على ما وصفناه من الأمر الأول فى الإسلام»[١].

هذا ، وقد اختلف الباحثون فى العوامل المؤثرة فى تغير ظواهر الاجتماع وتطورها واختلافها باختلاف الأمم والعصور . وترجع أهم النظريات التى قيلت فى هذا الصدد إلى أربع نظريات :

(النظرية الأولى) نظرية قال بها معظم المحدثين من علماء النفس وعلى رأسهم مكدوجل الإنجليزى وبعض علماء الاجتماع كالعلامة تارد الفرنسى[٢]، وتتلخص فى أن السبب فى هذا التطور وهذا الاختلاف يرجع إلى أعمال القادة والزعماء والمصلحين والمفكرين . فإلى هؤلاء يرجع الفضل كل الفضل — فى نظر القائلين بهذا الرأى — فى ابتداع نظم جديدة يهديهم إليها ذكاؤهم ونفاذ بصيرتهم وحسن إدراكهم لما ينبغى أن تكون عليه مجتمعاتهم ، ويتفانون فى العمل على نشر نظمهم والدعاية لها وتزيينها فى نفوس الشعب ، وإقناعه بما يصيبه من خير فى اتباعها ؛ فيحاكيهم فى مذهبهم جماعة من الناس ، ويحاكى هذه الجماعة جماعة أخرى ، وهكذا دواليك حتى تصبح آراؤهم نظما مستقرة ، وتختفى أمامها النظم القديمة . فجميع ما يعتور ظواهر الاجتماع من تغير وتطور يعتمد فى نظرهم على دعامتين : تتمثل إحداهما فى الابتداع والاختراع وقوة التأثير من جانب القادة والزعماء والمصلحين والمفكرين ؛ وتتمثل الأخرى فى الاتباع والمحاكاة والتقليد من جانب أفراد الشعب . وبذلك يرجعون شئون التطور الاجتماعى إلى ظواهر نفسية (سيكولوجية) فردية ؛ لأن الابتداع والتقليد كليهما يدخلان تحت هذا النوع من الظواهر .

وإلى هذه الأسس نفسها يرجع ما ذهب إليه ابن خلدون فى موضع من مقدمته إذ يقرر أن السبب فى التطور الاجتماعى يرجع إلى اختلاف نظم الحكم ، وتغير الأسرات الحاكمة ، وامتزاج عوائد كل أسرة من هذه الأسرات بعوائد

---

(١) المرجع السابق صفحتى ٢٥٤ ، ٢٥٥ .

(٢) انظر كتاب مكدوجل فى علم النفس الاجتماعى : Introduction to Social Psycology وكتاب تارد فى قوانين التقليد : Loide l'Imitation

الأسرة السابقة لها ، والميل الطبيعي لدى المحكومين إلى تقليد الحاكمين . وذلك أن الأسرة الحاكمة تجيء بعوائد وتقاليد تختلف عن عوائد الأسرة السابقة لها وتقاليدها ، فتأخذ كثيرا من نظم الأسرة السابقة لها ، ولكنها مع ذلك تظل محتفظة بطائفة من عوائدها وتقاليدها . فينشأ من ذلك مزيج اجتماعي جديد يحاكيه الشعب المحكوم ويسير عليه في شئونه . فحينئذ تبدأ مرحلة جديدة من مراحل الانتقال والتطور في شئون العمران . وإلى هذا يشير ابن خلدون إذ يقول : « والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه ، كما يقال في الأمثال الحكمية : الناس على دين الملك . وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلابد وأن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ، ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك . فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول . فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضا بعض الشيء ، وكانت للأولى أشد مخالفة . ثم لا يزال التدريج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة . فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان ، لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة »(١) .

ونحن لا ننكر ما للقادة والزعماء والملوك والحاكمين والمفكرين من أثر في حياة المجتمعات . ولكن من الخطأ المبالغة في هذا الأثر والاعتقاد بأنه العامل الأساسي في التطور الاجتماعي كما يزعم أصحاب هذه النظرية . وذلك أنه لا يتاح للقادة والزعماء والمصلحين والمفكرين النجاح في رسالتهم إلا إذا كانت مجتمعاتهم مهيأة لقبول ما يدعون إليه ، وكانوا مترجمين ترجمة صادقة عن اتجاهات وميول عامة أخذت بوادرها تظهر في هذه المجتمعات . فإن لم يكونوا مترجمين عن هذه الاتجاهات والميول ، بل كانوا فيما يدعون إليه معبرين عن مجرد آراء وفلسفات فردية تتنافر مع درجة التطور التي وصلت إليها مجتمعاتهم ، أي لم تكن هذه

---

(١) مقدمة (ابن خلدون) الطبعة السابعة ذكرها صفحة ٢٥٣ .

المجتمعات مهيأة بحسب تطورها الطبيعي لقبول هذه الآراء والفلسفات ، فإنهم يخفقون فى رسالتهم شر إخفاق ، مهما كانت آراؤهم سامية نبيلة من وجهة النظر المثالية . والتاريخ يقدم لنا مئات الأمثلة لفلاسفة ومصلحين اجتماعيين ، بل لرسل وأنبياء ، لم تلق آراؤهم قبولا من مجتمعاتهم ، على الرغم من نبلها وسموها فى ذاتها ، وعلى الرغم مما بذلوه من جهد فى الدعاية لها وما لاقوه من عنت فى سبيلها . وكلما تعمقنا فى البحث فى أسباب إخفاقهم زدنا إيمانا بأنها ترجع إلى أن مجتمعاتهم لم تكن فى إبان ظهورهم مهيأة لقبول مايدعون إليه . فالتطور الاجتماعى لا يرجع إذن إلى نجاح القادة والزعماء والمصلحين ، وإنما نجاح هؤلاء يرجع إلى مسايرتهم للتطور الاجتماعى وسيرهم فى السبيل الذى يتجه إليه . وبعبارة أخرى : ليس الناجحون من القادة والزعماء والمصلحين هم الذين يخلقون المجتمع ويضعون نظامه ، وإنما المجتمع نفسه هو الذى يخلقهم ويصنع آراءهم ويوحى إليهم بما يدعون إليه .

ومع ذلك فإن للقادة والزعماء والمصلحين آثاراً لا يستهان بها فى شئون التطور الاجتماعى . فبفضل ما يبذلونه فى هذا السبيل من جهود ، وما يكونون مزودين به فى العادة من رجاحة الفكر ، وقوة التأثير ، وصفات الزعامة ، يستطيعون حسن التمهيد للتطور الاجتماعى ، وإزالة العقبات من طريقه ، والتعجيل به ، وإقامته على دعائم متينة ، والسير به فى طريق سوى ، وزيادة الشعب إيماناً به ورغبة فيه واستعدادا لقبوله . ونقول « زيادة » الشعب استعداداً لقبوله ، لأن نجاحهم فى رسالتهم يتوقف كما قلنا على وجود أصل الاستعداد لقبولها فى الشعوب التى يظهرون فيها ، وعلى أنهم يترجمون ترجمة صادقة عن اتجاهات وميول أخذت بوادرها تظهر فى مجتمعاتهم .

* * *

(والنظرية الثانية) تقرر أن السبب فى تطور الظواهر الاجتماعية واختلافها باختلاف المجتمعات يرجع إلى البيئة الجغرافية التى تتمثل فيما تشتمل عليه البقعة

التى يعيش فيها المجتمع من قوى طبيعية كامنة فى المناخ وجو السماء وعناصر الأرض ، وفيما يحيط بهذه البقعة ويكتنفها من جبال وبحار وأنهار وسهول ووديان وقفار ... وهلم جرا .

وممن ذهب هذا المذهب علمان من أعلام الاجتماع : أحدهما ابن خلدون ؛ والآخر منتسكيو .

فقد اعتبر ابن خلدون البيئة الجغرافية دعامة هامة لمختلف الظواهر الاجتماعية ، حتى لقد افتتح مقدمته الشهيرة فى علم العمران بدراسة هذه البيئة وبيان ما لها من آثار ، وحتى إنه لم يغادر أية ظاهرة اجتماعية إلا جعلها مدينة لهذه البيئة فى صورة ما . فإلى البيئة الجغرافية فى نظره يرجع السبب فى اختلاف البشر فى ألوانهم وجسومهم وميولهم ونشاطهم العام وكثير من صفاتهم النفسية والخلقية . وللبيئة الجغرافية فى نظره دخل كبير فيما يميز المجتمعات بعضها من بعض من مقومات فى التقاليد والعادات والعلوم والأفكار وشئون الأسرة ونظم الحكم والسياسة والتدين والأخلاق وسائر نواحى الاجتماع(١) .

وإلى مثل هذا ، بل إلى أبعد منه ، ذهب العلامة منتسكيو فى كتابه الشهير : « روح القوانين » . فقد بالغ فى آثار البيئة الجغرافية فى أحوال العمران حتى لقد جعلها السبب الرئيسى فى اختلاف الأمم فى شئون الشرائع والقوانين والتقاليد والعادات ، ومستوى الحضارة ، وشكل الحكومة ، ونظم السياسة والاقتصاد والحرب والأخلاق ، ومبلغ تكاثف السكان وتخلخلهم ، ومدى ما ينعم به الشعب من حرية واستقلال أو يعانيه من تبعية وخضوع ؛ ونسب إلى هذه البيئة الفضل فى نشأة النزعات الديموقراطية فى التشريع ورسوخها فى نفوس

---

(١) عرض ابن خلدون لهذا الموضوع فى أربع مقدمات فى فاتحة كتابه الأول . وقد بدأ دراسته هذه بعرض عام لجغرافية العالم بالقدر الذى وصلت إليه بحوث هذا العلم فى عصره ؛ ثم شرح آثار البيئة الجغرافية فى مختلف الظواهر الفردية والاجتماعية . انظر صفحات ٢٠٧ — ٣٤٤ من الجزء الأول من الطبعة السابق ذكرها .

الأفراد ، كما حملها الوزر فى إشاعة نظام الطبقات ونظم الاستعباد والتبعية بمختلف مظاهرها ، سواء فى ذلك استعباد الشعوب بعضها لبعض (الرق السياسى) واستعباد الأفراد بعضهم لبعض (الرق المدنى) واستعباد الرجال لنسائهم (الرق العائلى) (١) .

ونحن لا ننكر أن للبيئة الجغرافية آثاراً ذات بال فى حياة المجتمع ومظاهر نشاطه . ولكن من الخطأ البين المبالغة فى هذه الآثار والذهاب إلى أنها العامل الفذ أو العامل الأساسى فى التطور الاجتماعى وفى اختلاف النظم الاجتماعية باختلاف الشعوب ، كما يذهب إلى ذلك ابن خلدون ومنتسكيو ومن نحا نحوهما من الباحثين فى « علم الجغرافيا البشرية » فى العصر الحالى كالعلامة چان برون؛ (٢) وذلك :

١ — أن البيئة الجغرافية لا تتحقق آثارها إلا بفضل ما يحدث بينها وبين عوامل التطور الأخرى من جهة وما يحدث بينها وبين استعداد الشعوب من جهة أخرى من تفاعل وتضافر . فإن لم يتم هذا التفاعل والتضافر لم تستطع هذه البيئة سبيلا إلى إحداث أثر ما فى حياة الجماعات . وإليك مثلا بلاد الصين التى كانت ولا تزال غنية بمناجمها المعدنية ، ومع ذلك لم يتجه شعبها لاستغلال هذه المناجم والانتفاع بها فى شئون التصنيع ، لأن عوامل وظروفاً أخرى جعلته يصدف عن الصناعة ، ويقف جهوده على النشاط الزراعى ؛ فظلت ناحية هامة

---

(١) انظر فى هذا الموضوع الكتب الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر والثامن عشر من الجزء الأول من كتاب : « روح القوانين » .

Montesquieu : de l'Esprit des Lois, 1er Volume, livres : 14, 15, 16, 17, 18.

(٢) انظر Jean Brunhes : La Géographe Humaine, 2 vol.

مما تشتمل عليه بيئته الجغرافية معطلة لا أثر لها فى تطوره الاجتماعى ، وظل على هذه الحال إلى عهد ليس ببعيد .

٢ — وكما تؤثر البيئة الجغرافية فى المجتمع ، وتوجهه أحيانا وجهة خاصة تتفق مع مقتضياتها ، يؤثر المجتمع نفسه فى بيئته ويخضعها لرغباته . فكثيرا ما استطاع المجتمع أن يغير طبيعة البيئة الجغرافية ، ويذللها لإرادته ، وينقض كثيراً مما أبرمته ، ويحول بينها وبين تحقيق كثير مما تقتضيه ، ويجعلها طوع مشيئته ، ويشكلها كما يشاء وتشاء له غاياته فى الحياة .

فقد استطاع الإنسان أن يجعل الجبال وديانا ، ويشق فيها طرقا ، ويبتغى فيها أنفاقا ، ويجفف البحيرات والمستنقعات ، ويغير مجارى الأنهار واتجاهات الرياح ، وينزل المطر وفق مشيئته ، ويجعل من الصحارى مزارع ومن الغابات مدنا . واستطاع بما استخدمه من وسائل النقل السريعة وما اهتدى إليه من أساليب الاستبدال أن ينثر المواد الأولية ، ويجعلها موفورة فى كل مكان . وبالجملة ، قد تجلت إرادته وسيطرته على بيئته فى كل ما نرى من مظاهر الحضارة الحديثة .

٣ — ولا أدل على ذلك من أن الشعوب قد تتفق فى البيئة الجغرافية ، ولكنها تختلف اختلافا كبيراً فى شتى مظاهر الحضارة ومختلف شئون الحياة . فسكان المناطق الاستوائية بأفريقية من أحط الشعوب الإنسانية ، على حين أن سكان هذه المناطق نفسها بأمريكا يعدون من أرقى الشعوب . والدنيا الجديدة كانت موطنا لشعوب بدائية ساذجة ، وهى نفسها الآن موطن لأمم وصلت إلى درجة كبيرة فى سلم الحضارة .

* * *

(والنظرية الثالثة) نظرية العلامة الفرنسى أوجيست كونت Auguste Comte[1] التى تقرر أن العامل الرئيسى فى تطور الظواهر الاجتماعية واختلافها باختلاف المجتمعات يرجع إلى تطور الفكر وارتقائه وما يصل إليه الناس فى فهم حقائق الكون . فكلما تطور الفكر الجمعى ، وتطور إدراك المجتمع لحقائق الكون تطورت تبعا لذلك شئون الاجتماع من سياسة واقتصاد وتشريع وأخلاق وما إلى ذلك. فالفكر «هو الدعامة التى ترتكز عليها جميع أجزاء الجهاز الاجتماعى» حسب تعبير أوجست كونت «Le mecamisme social repose sur l'opinion».

ونحن لا ننكر ما لهذه الناحية الفكرية المعنوية من أثر فى حياة المجتمعات . ولكن هذه الناحية ليست العامل الفذ ولا العامل الأساسى فى التطور الاجتماعى وفى اختلاف النظم الاجتماعية باختلاف الشعوب ، كما يذهب إلى ذلك أوجيست كونت . فكما يتأثر هذا التطور وهذا الاختلاف بالناحية الفكرية المعنوية يتأثر بعوامل أخرى كثيرة منها ماذكرناه فى النظريتين السابقتين ومنها ماسنذكره فيما يلى . وكثير من هذه العوامل لا يقل أثره فى هذا الصدد عن الناحية الفكرية إن لم يزد عنها من بعض الوجوه .

* * *

(والنظرية الرابعة) نظرية كارل مركس التى اشتهرت باسم «النظرية المادية التاريخية» والتى تقرر أن الحياة المادية ، وخاصة ما تعلق منها بشئون الإنتاج هى التى يرجع إليها السبب فى كل ما يحدث فى الشئون الاجتماعية من تطور واختلاف

---

(١) ينسب معظم علماء الغرب إلى أوجيست كونت الفضل فى إنشاء علم الإجتماع . وفى الحق أن المنشىء الحقيقى لهذا العلم هو العلامة ابن خلدون الذى توفى قبل أن يولد أوجيست كونت بنحو أربعة قرون (توفى ابن خلدون سنة ١٤٠٦ م وولد كونت سنة ١٧٩٨ م). بل إن ابن خلدون قد وصل فى تنظيم دراسات هذا العلم وتنقيح مناهج بحثه وكشف حقائقه إلى شأو لم يصل إلى مثله أوجيست كونت ، كما وضحنا ذلك فى كتابنا عن « ابن خلدون منشىء علم الاجتماع » وفى تمهيدنا لمقدمة ابن خلدون (طبعة لجنة البيان العربى) ، انظر على الأخص صفحات ١٤٣ — ١٦٠ من الجزء الأول من هذه الطبعة .

باختلاف الأمم والعصور . فتطور الطاحونة من طاحونة تدار باليد إلى طاحونة تدار بالهواء ثم إلى طاحونة تدار بالبخار ، وتطور السفينة من رمث تقذفه المياه إلى سفينة شراعية تدفعها الرياح ثم إلى سفينة بخارية ... كل هذه الأمور وما إليها من التطورات التى تحدث فى عالم المادة ، وخاصة فى مظاهر الإنتاج ، هى التى يرجع إليها السبب ، فى نظر ماركس ، فى جميع ما يحدث من تطور فى شئون السياسة والاقتصاد والأسرة والأخلاق والدين وما إلى ذلك من ظواهر الاجتماع . فالظواهر الاجتماعية بمختلف أنواعها ليست فى نظر ماركس إلا أصــداء وانعكاسات للحياة المادية وتطورها وبخاصة تطور نظم الإنتاج . فكل وضع من أوضاع الحياة المادية يناسبه وضع خاص فى شئون السياسة والاقتصاد والأسرة والدين والأخلاق وما إلى ذلك ، ويؤدى لا محالة إلى الوضع الذى يناسبه فى هذه الشئون . فثمة حضارة إنسانية معينة تلائم الحياة الاقتصادية التى تسود فيها طاحونة الهواء ، كما أن ثمة حضارة إنسانية معينة تلائم الحياة الإقتصادية التى تسود فيها طاحونة البخار ؛ وكلتا هاتين الحياتين أدى بطريق اللزوم إلى نوع الحضارة التى تلائمه .

وهذه النظرية هى ونظرية أوجيست كونت على طرفى نقيض . فبينما يرجع أوجيست كونت أسباب التطور الاجتماعى إلى أمور فكرية إذا بكارل مركس يرجعها إلى أمور ماديه خالصة . حتى الأفكار نفسها يرجع السبب فى تطورها إلى تطور المادة . وفى هذا يقول: «إن طريقة معيشتنا هى التى تكيف طريقة تفكيرنا» .

ولعل هذه النظرية هى أكثر نظريات التطور جميعا بعدا عن الحقيقة ومجانبة للصواب . فتطور شئون الإنتاج لا يحدث من تلقاء نفسه وإنما يحدث نتيجة لعوامل كثيرة من أهمها تطور الحياة الاجتماعية نفسها وتطور الأفكار المتصلة بهذه الحياة . فهو إذن فى أصله نتيجة للتطور الاجتماعى لا سبب له كما تزعم هذه النظرية . صحيح أنه بعد أن يتأثر بالحياة الاجتماعية وبالأفكار المتصلة بها يؤثر بدوره فى هذه الحياة وفى هذه الأفكار متضافرا فى ذلك مع عوامل التطور السابق

ذكرها والتى سنذكرها فيما بعد . ولكن أمراً يتوقف تطوره على تطور الحياة الاجتماعية ولا يؤثر فيها إلا بعد أن يتأثر بها ، لا يصح أن يعد عاملا أساسيا فى تطور هذه الحياة ، فضلا عن أن يعد العامل الفذ كما يزعم كارل مركس .

* * *

ومن هذا يظهر أن كل نظرية من هذه النظريات صحيحة وخاطئة فى أن واحد : صحيحة لأنها تبين عن عامل أصيل أو مساعد من عوامل التطور الاجتماعى ؛ وخاطئة لأنها تجعل عاملها هذا هو السبب الأساسى أو السبب الفذ فى هذا التطور .

والحقيقة أن التطور الاجتماعى ليس بالبساطة التى يظنها أصحاب هذه النظريات ؛ بل هو ظاهرة معقدة تنشأ عن تجمع عوامل وأسباب شتى وعن امتزاجها بعضها ببعض وتفاعلها بعضها مع بعض . وليست هذه العوامل مقصورة على الأمور التى تضمنتها النظريات السابقة ، بل تشمل كذلك عوامل أخرى كثيرة من أهمها ظهور مخترعات ومكتشفات جديدة لم تكن معروفة من قبل ، واحتكاك الأمة بأمة أخرى عن طريق المجاورة أو الهجرة أو الحرب أو الاقتصاد أو السياسة أو الثقافة ... وما إلى ذلك .

البَابُ الأوّل

من غرائب العقائد

الفصل الأول

التوتمية Totémisme

— ١ —

أصل هذه الكلمة ومعناها الإجمالى
وتاريخ دراسة هذه العقيدة

تطلق كلمة توتم totem ، التى تنسب إليها العقيدة التوتمية ، على كل أصل حيوانى أو نباتى تتخذه عشيرة ما رمزاً لها ، ولقبا لجميع أفرادها ، وتعتقد أنها تؤلف معه وحدة اجتماعية ، وتنزله وتنزل الأمور التى ترمز إليه منزلة التقديس . فإذا كان الذئب مثلا توتما لعشيرة ما فمعنى ذلك أن هذه العشيرة تتخذ هذا الحيوان رمزاً لها يميزها عما عداها من العشائر ، ولقباً يحمله جميع أفرادها للدلالة على انتمائهم إليه ، وتعتقد أنها هى وفصيلة الذئاب من طبيعة واحدة ، أى أنه يتألف من أفرادها ومن أفراد هذه الفصيلة الحيوانية وحدة اجتماعية أو ما يشبه الأسرة الواحدة ، وتنزل هذا الحيوان وما يرمز إليه منزلة التقديس ، وتقوم جميع عقائدها وطقوسها الدينية على أساس من هذا التقديس .

وقد عثر الباحثون فى أول الأمر على مظاهر كثيرة لهذه العقيدة بين السكان الأصليين لأمريكا وخاصة بين الهنود الحمر الذين يتألف منهم معظم السكان الأصليين لأمريكا الشمالية . ومن ثم أطلق على الأصل الحيوانى أو النباتى ، الذى تقوم عليه هذه العقيدة ، اللفظ نفسه الذى كان مستخدما فى هذا المعنى لدى

بعض عشائر الهنود الحمر ، وهو لفظ توتم(١) .

وأول كتاب ظهرت فيه هـذه الكلمة كتاب إنجليزى ألفه چون لنج John Long الذى كان يعمل ترجمانا بين الهنود الحمر والأوروبيين المستعمرين ، وطبع فى لندن سنة ١٧٩١ تحت عنوان « أسفار ورحلات لترجمان هندى Voyages and Travels of an Indian Interpreter » . وقد تضمن هذا الكتاب إشارات مقتضبة إلى هذه الديانة وما تشتمل عليه من عقائد وشعائر وما كان لها من أثر بين عشائر الهنود الحمر .

ومن ذلك الحين عكف العلماء على دراسة هذه الديانة وتحليل عناصرها والبحث عما تقوم عليه من أصول . ولكنهم ظلوا فى مبدأ أمرهم يظنون أنها مقصورة على السكان الأصليين لأمريكا ، وظلت بحوثهم قائمة على هذا الظن حتى كشف العلامة جراى Grey فى كتاب له ظهر سنة ١٨٤١ تحت عنوان « غربى أستراليا وشمالها الغربى North-West and Western Australia » أن الديانة نفسها منتشرة بين السكان الأصليين لأستراليا ؛ فاتسع بذلك نطاق بحوثهم ، وتكونت لديهم فكرة صحيحة عن مدى انتشار هذه الديانة ، وظهرت لهم منها أشكال جديدة لم تكن معروفة من قبل .

ثم تبين لهم فيما بعد أن لهذه الديانة رواسب وأشباها ونظائر فى كثير من ديانات العالم القديم نفسه وفى كثير من عادات شعوبه وتقاليدها . فقد كشف العلامة ماك - لينان Mac-Lenan فى مقالات نشرها فى مجلة Fornightly Review عن هذه الرواسب والأشباه والنظائر فى كثير من ديانات العالم القديم ، وخاصة ديانات اليونان والرومان ؛ بل ذهب إلى أبعد من ذلك فقرر أن كل ما يتصل بتقديس الحيوان والنبات فى الديانات الإنسانية يرجع إلى أصل توتمى . وجاء من بعده العلامة روبرتسون سميث Robertson Smith فكشف فى بحوثه فى « القرابة والزواج عند العرب فى الجاهلية » وفى « ديانة الساميين » Kinship and Marriag in Early Arabia; The Religion of the Semites

(١) انظر كتابنا فى « الهنود الحمر » .

عن آثار الديانة التوتمية ورواسبها عند الشعوب السامية . وجاء من بعدهما العلامة فريزر Frazer فكشف فى كتـابه الخالد « الغصن الذهبى » The Golden Bough عن الآثار التى تركتها الديانة التوتمية فى المعتقدات الشعبيه الأوربية Folk-lore .

وقد انسع نطاق هذه الدراسات نوعاً ما بفضل البحوث التى قام بها المكتب الأمريكى لدراسة الشعوب Bureau American d'Ethnologie ، ونقول « نوعاً ما » لأن هذه الدراسات كانت إلى ذلك الحين ناقصة من كثير من الوجوه ؛ وذلك أنها لم تعرض إلا لطائفة محدودة من عشائر السكان الأصليين لأمريكا واستراليا ، ولم تعالج إلا بعض مظاهر من الديانة التوتمية . — وقد جمع العلامة فريزر خلاصة هذه البحوث فى مؤلف صغير تحت عنوان التوتمية Totemism اقتصر فيه على وصف هذه المعتقدات بدون أن يحاول شرحها وتحليلها .

وأول دراسة مفصلة وافية لهذه الديانة هى الدراسة التى قام بها بلدوين سبنسر وجيلين Baldwin Spencer and Gillen . فقـد أقام هذان الباحثان مدة طويلة بين عشائر السكان الأصليين لوسط استراليا وشمالها ، ودرسا نظمهم الاجتماعية القائمة على الديانة التوتمية دراسة عميقة ، وضمنا دراستهما هذه كتابين كبيرين : ظهر أولهما بعنوان « قبائل السكان الأصليين لوسط أستراليا The Native Tribes of Central Australia » ؛ وظهر الآخر بعنوان قبائل السكان الأصليين لشمال استراليا الواسطى The Northern Tribes of Central Australia .

وجاء من بعدهما العلامة الألمانى كارل سترهلو Carl Srehlow فأقام مثلهما مدة طويلة بين العشائر الأسترالية الشمالية ، وأجاد لغاتها ، وألف فى نظمها الاجتماعية القائمة على الديانة التوتمية بحوثا قيمة دقيقة جاءت مؤيدة فى كثير من مواطنها لما وصل إليه سبنسر وجيلين فى كتابيهما السابق ذكرهما .

وما قام به سبنسر وجيلين وسترهلو من دراسات مفصلة للقبائل الاسترالية الشمالية قام بمثله العلامة هويت Howitt بصدد القبائل الجنوبية ، وضمن دراساته هذه كتابا كبيرا ظهر تحت عنوان : « السكان الأصليين للجنوب الشرق لأستراليا The Native Tribes of South-East Australia ·

وفى ضوء هذه الدراسات الوافية أعاد فريزر النظر فى كتابه الأول عن التوتمية ، فأصلح ما كان فيه من خطأ ، وأكمل ما كان فيه من نقص ، ووسع نطاق بحوثه حتى شملت معظم مظاهر الديانة التوتمية وما قام عليها من نظم اجتماعية ، وعنى بشرح هذه المظاهر والنظم وبيان أصولها ووظائفها والعلاقات التى تربطها بعضها ببعض ، وأخرج كتابه فى هذا الوضع الكامل سنة ١٩١٠ فى أربع مجلدات كبيرة تحت عنوان « التوتمية والإجزوجامية Totemism and Exogamy (١) » . ويعد الآن هذا الكتاب أهم مرجع للباحثين فى الديانة التوتمية وما تنطوى عليه من عقائد ويقوم عليها من نظم وأوضاع .

وجاءت من بعد هؤلاء جميعا « المدرسة الاجتماعية الفرنسية » L'Ecole Sociologique Française فعنيت بدراسة هذه الديانة عناية كبيرة ، وحللت عناصرها تحليلا دقيقا ، وكشفت عن كثير من حقائقها الهامة التى خفيت عن أنظار الباحثين من قبلها ، ووضحت العلاقة بينها وبين أصول الحضارات والنظم الإنسانية على العموم . ويرجع أكبر قسط من الفضل فيما وصلت إليه بحوث هذه المدرسة من شأو رفيع فى هذه الميادين إلى الدراسات التى

---

(١) الأجزوجامية هى النظام الذى يحرم بمقتضاه على رجال العشيرة أن يتزوجوا نساءاً من داخل عشيرتهم ومن العشائر التى تمت إليها بصلة القرابة بحسب أوضاع النظام التوتمى. انظر تفصيل ذلك فى كتابنا عن «الأسرة والمجتمع» صفحات ٣٤ — ٣٨ (الطبعة الرابعة) وفى الجزء الثانى من هذا الكتاب .

قام بها رئيسها نفسه العلامة دوركايم Durkheim(١) فى كتابه الخالد عن « الأصول الأولى للحياة الدينية ممثلة فى النظم التوتمية الأسترالية Les Formes élémentaires de la Vie Religieuse. Le Système totémique en Australie » . وقد ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب سنة ١٩١٢ ، ثم أعيد طبعه بعد وفاة مؤلفه سنة ١٩٢٥ فى نحو سبعمائة صفحة من القطع الكبير .

---

(١) ولد العلامة إميل دوركايم ببلدة إبينال Epinal من أعمال فرنسا سنة ١٨٥٥ وتوفى بباريس سنة ١٩١٧ . وقد تخرج فى مدرسة المعلمين العليا بباريس سنة ١٨٧٩ ، وحصل على درجة « الأجريجاسيون » فى الفلسفة سنة ١٨٨٢ ، وعلى دكتوراه فى الآداب سنة ١٨٩٣ ، وعين أستاذا للتربية بجامعة باريس سنة ١٩٠٢ ثم أستاذا للاجتماع . وهو من أعلام فلاسفة الغرب ومربيهم فى واخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . وإليه يرجع أكبر قسط من الفضل فى إحياء علم الاجتماع ونهضته فى العصر الحاضر . وقد أنشأ سنة ١٨٩٧ مجلة سنوية فى بحوث علم الاجتماع سماها « السنة الاجتماعية L'Année Sociologique » ولم تلبث هذه المجلة بفضل جهوده القيمة وبحوثه الجليلة وجهود تلاميذه ومساعديه الذين كانوا النواة الأولى « للمدرسة الاجتماعية الفرنسية » أن أصبحت بعد زمن يسير من تاريخ إنشائها من أهم المجلات الأوروبية فى علم الاجتماع .

هذا وقد ألف العلامة دوركايم فى علم الاجتماع وفى مختلف فروع الفلسفة والتربية طائفة كبيرة من الكتب القيمة ، ونشر له فى « السنة الاجتماعية » وفى كثير من المجلات الفرنسية الأخرى عدد كبير من البحوث المبتكرة . ومؤلفاته فى علم الاجتماع تعد الآن من أهم المراجع فى هذا العلم ومن أدقها بحثاً . وإليها يرجع الفضل الأكبر فى نهضة علم الاجتماع الحديث واتساع دائرة بحوثه .

أما تلاميذه ومساعدوه وأنصار مذهبه الذين تألفت منهم النواة الأولى للمدرسة الاجتماعية الفرنسية فمن أشهرهم ليفى برول وبوجليه وفوكونيه ومييه وهلفاكس وموس ودافى وبايه Levy - Bruhl, Bouglé, Fauconnet, Meillet, Halbwachs, Mausse, Davy, A. Bayet

ويسعدنى أننى قد تلقيت على معظم هؤلاء فى جامعة السربون علوم الاجتماع والأخلاق والاقتصاد وأننى أعد من أعضاء مدرستهم . وقد ظهر مؤلفاى فى الرق (المطبوعان بباريس سنة ١٩٣١) مصدرين بمقدمة لأستاذى العلامة المأسوف عليه فوكونيه خليفة دوركايم وأستاذ علم الاجتماع بالسربون سابقا .

وسنعتمد فى دراستنا التالية لهذه الديانة على المؤلفات السابق ذكرها وخاصة كتابى فريزر ودوركايم .

— ٢ —

أنواع التوتم ومبلغ تقديسها

تتألف معظم التواتم من فصائل حيوانية ونباتية ، كفصائل الذئب والثعلب والنمر والكنغر ، وكفصائل شجر البلوط والموز والمطاط وهلم جرا . والتواتم الحيوانية أكثر عددا وأوسع انتشارا من التواتم النباتية .

وقليل من التواتم مايتمثل فى جماد أو نجم أو مظهر من مظاهر الطبيعة. فمن بين التواتم الخمسمائة التى كشف عنها هويت Howitt عند العشائر الجنوبية الشرقية من سكان أستراليا يرجع أربعمائة وستون منها إلى تواتم حيوانية ونباتية وأربعون فقط إلى تواتم غير حية يتمثل معظمها فى مظاهر الجو والسماء والطبيعة . كالشمس والقمر والكواكب والصيف والشتاء والخريف والسحاب والمطر والبرد والريح والنار والدخان والماء والبحار .

ويقصد من التوتم الحيوانى أو النباتى الفصيلة العامة التى ينتمى إليها الحيوان أو النبات لا فرد معين أو أفراد معينون من أفرادها ، فحينما يكون توتم العشيرة الثعلب مثلا يكون المقصود فصيلة الثعلب على العموم لا ثعلبا معينا أو ثعالب معينة من هذه الفصيلة . فالعشيرة فى هذه الحالة تعتقد أنها هى وفصيلة الثعلب من طبيعة واحدة ، أى أنه يتألف منها ومن هذه الفصيلة الحيوانية وحدة اجتماعية أو ما يشبه الأسرة الواحدة ، وتتخذ الثعلب رمزا لها ، ولقبا لجميع أفرادها ، وتنزله منزلة التقديس .

وبجانب التوتم الخاص بالعشيرة يوجد التوتم العام للاتحاد Fraterie الذى تنتمى إليه العشيرة . والاتحاد عبارة عن مجموعة من العشائر يعتقد أنها ترجع فى القديم إلى أصل واحد. فلكل عشيرة إذن توتمان : توتمها الخاص بها ، والتوتم الاتحادى

العام الذى تشترك فيه مع عشائر اتحادها . وكما تقدس العشيرة توتمها الخاص بها تقدس كذلك توتمها الاتحادى العام .

ويبدو تقديسها هذا فى مظاهر كثيرة ، من أهمها أنه يحرم على جميع أفراد العشيرة أن يمسوا بسوء أى فرد من أفراد توتمها الخاص أو توتم اتحادها العام ، كما يحرم عليهم أن يأكلوا لحمه أو يدخلوا شيئاً من عناصره فى أجوافهم إلا فى بعض حالات حددتها التقاليد .

فمن ذلك أنه يباح لأفراد العشيرة فى بعض المناسبات الدينية أن يطعموا من توتمهم الخاص أو توتم اتحادهم العام على أنه طعام ربانى مقدس ، كما يباح ذلك أيضاً للواحد منهم إذا اضطر فى مخمصة ولم يجد أمامه إلا توتم عشيرته أو توتم اتحاده ، كما يباح ذلك على الإطلاق إذا كان التوتم لا تمكن الحياة بدونه كالماء وما إليه . ويباح قتل التوتم فى حالة الدفاع المشروع عن النفس واتقاء الأذى وخاصة إذا كان التوتم مفترساً أو مؤذياً بطبعه كالنمر والثعبان وما إليهما .

ولكن جميع الحالات التى يباح فيها الاعتداء على التوتم أو تناول شىء من عناصره مقيدة فى طرق تنفيذها بقيود وطقوس كثيرة تدل أوضح دلالة على أنها حالات استثنائية وعلى أن الأصل فى ذلك هو التحريم . ففى حالة الضرورة مثلا لا يباح للفرد أن يتناول من التوتم أكثر من القدر الذى يسد رمقه وينقذه من الهلاك . ولا يجوز له فى هذه الحالة عند كثير من العشائر ذبح الحيوان أو قلع النبات التوتمى بنفسه ، بل يجب أن يتولى ذلك عنه فرد من اتحاد آخر غير الاتحاد الذى تنتمى إليه عشيرته ، إلا إذا تعذر وجود هذا الوسيط فى موطن قفر ، ولم يكن ثمة سبيل لإنقاذ حياته إلا أن يتولى ذلك بنفسه . وتطبق هذه القاعدة حتى على التواتم التى تتوقف الحياة عليها . ففى العشائر التى تتخذ الماء توتماً لها أو لاتحادها لا يصح لفرد من أفرادها أن يخرج الماء بنفسه من البئر أو النهر ، بل يجب أن يتولى ذلك عنه فرد من اتحاد آخر غير الاتحاد الذى تنتمى إليه عشيرته . وفى حالة الدفاع المشروع عن النفس واتقاء الأذى لا يجوز قتل التوتم إلا إذا تقطعت بالفرد الأسباب ولم يجد

أمامه سبيلا آخر غير ذلك . فالعشائر التى تتخذ تواتمها من الحشرات المؤذية مثلا لا يباح للفرد أكثر من طردها عنه ، ما دام طردها يقيه شرها ويدفع عنه أذاها . وفى كثير من العشائر يتحتم على الفرد فى مثل هذه الضرورات أن يستغفر من ذنبه ويندم على ما فعل وألا يدخر وسعا فى تخفيف العذاب عن التوتم فى حالة قتله أو طرده .

غير أن طائفة من العشائر قد أدخلت على نظمها الأصيلة فى هذا الصدد بعض التيسير والتخفيف . فأباح بعضها أكل التوتم بمقادير خاصة فى غير حالات الضرورة ؛ وأباح بعضها ذلك على الإطلاق للشيوخ الذين بلغوا منزلة خاصة فى سلم الوظائف الدينية ؛ وأجاز بعضها أكل أجزاء خاصة من التوتم يعتقد أنها أقل قدسية من غيرها ؛ وجعل بعضها التحريم مقصورا على التوتم بعد بلوغه سنا معينة ، وذلك لاعتقادها أن قدسيته تظل ناقصة ما دام لم يصل بعد إلى هذه السن .

ولا يطبق هذا الحظر ولا هذا التقييد إلا حيال التوتم الخاص بالعشيرة التى ينتمى إليها الفرد والتوتم العام للاتحاد الذى تنتمى إليه عشيرته كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق . أما التواتم الخاصة بالعشائر التى تنضوى مع عشيرته تحت اتحاد واحد فيحل له أن يطعم منها على أن يتولى الحصول عليها وإعدادها وتقديمها وسيط من اتحاد آخر غير اتحاد عشيرته . وأما التواتم الخاصة بالعشائر الخارجة عن اتحاده والتواتم العامة لاتحادات أخرى غير اتحاد عشيرته فيباح له أن يطعم منها ويسلك حيالها أى مسلك يطيب له بدون قيد ولا شرط .

— ٣ —

رموز التوتم ومبلغ تقديسها

« الشورنجا » و « الوانجا » و « النورطنجا »

هذا ، وترمز كل عشيرة توتمية إلى توتمها برمز خاص تصطلح عليه . ويجىء هذا الرمز على عدة وجوه :

فأحيانا يكون عبارة عن صورة التوتم نفسه ، ويكثر هذا النوع من الرموز وتدق أشكاله فى العشائر التى ارتقى لديها الذوق الفنى وتقدمت فى ميادين الرسم والتصوير كعشائر الهنود الحمر بأمريكا .

وأحيانا يكون الرمز عبارة عن أشكال هندسية أو مجموعة خطوط ليس فيها شىء من صورة التوتم وإنما يصطلح اصطلاحا على اتخاذها رمزا له . ويكثر هذا النوع من الرموز فى العشائر المتأخرة فى ميادين الرسم والتصوير كعشائر السكان الأصليين لأستراليا .

وقد تستخدم بعض أجزاء الحيوان أو النبات نفسه للرمز إلى التوتم . فنى بعض العشائر يرمز إلى التوتم بجلد الحيوان ، وفى بعضها يدبغ الجلد ويحشى حتى يمثل الحيوان واقفا ويتخذ ذلك رمزاً للتوتم .

وأحيانا يرمز إليه بتشكيل شعر الرأس أو بعض أجزاء الجسم فى صورة تشبه صورته أو صورة بعض أجزائه . فنى بعض العشائر يحلق الأفراد رءوسهم بطريقة ترسم من الشعر صورة التوتم أو صورة بعض أجزائه فى شكل بارز . وفى بعض العشائر التى تتخذ السحاب أو المطر توتما لها يخلع للفرد ثناياه عند بلوغه مرحلة المراهقة ، فيبدو تجويف فكه المظلم وهو محاط بأسنان بيضاء كأنه صيب مظلم يتساقط منه مطر أبيض .

وأحيانا يرمز إلى التوتم بتشكيل الملابس أو الدروع أو أدوات الحرب فى صورة تشبه صورته .

وعند كثير من عشائر الشمال الغربى بأمريكا الشمالية يرمز إلى التوتم برسمه على أجسام الأفراد بطريق الوشم .

وقد يرمز إلى التوتم بعصا أو بمجموعة من العصى بعد أن تضاف إليها مواد أخرى وتجرى عليها بعض عمليات وطقوس وترسم عليها أشكال خاصة . ومن هذا القبيل ثلاثة رموز توتمية هامة مستخدمة لدى كثير من العشائر الأسترالية يسمونها « الشورنجا » و « الواننجـا » و « النور طانچا » Churinga. Waninga, Nurtunja . أما « الشورنجا » فتتمثل فى عصا أو قطعة خشب مثقوبة فى نهايتها ويجرى فى ثقبها خيط مجدول من شعر إنسانى . وأما « الواننجا » فتتمثل فى عصا طويلة تخترقها عرضا عصا أخرى واحدة أو عصوان اثنتان فى صورة تمثل شكل الصليب ، وتوصل نهايتا العصا الأفقية أو نهايات العصوين الأفقيتين بنهايتى العصا الرأسية بخيوط مجدولة من شعر آدمى أوحيوانى . وأما « النور طنچا » فتتمثل فى عصا طويلة او عدة عصى مربوطة فى ضغث واحد ، ويوضع فوقها أعشاب يابسة ، ويلف حول الأعشاب خيط مجدول من شعر آدمى ، ويصنع من شعر بعض الحيوانات أو زغب بعض الطيور حلقة تثبت فى رأس هذه العصا أو عدة ضفائر تتدلى من رأسها إلى أسفلها ، وتزين قمتها بخصلة من ريش النسور .

* * *

هذا ، وكما تشير هذه الرموز إلى توتم العشيرة تشير إلى العشيرة نفسها ، كما ترمز فى عصرنا الحاضر صورة الدب إلى روسيا وصورة الديك إلى فرنسا . وبذلك تمتاز كل عشيرة توتمية ويمتاز ما تملكه وما يتصل بها عن جميع ما يخرج عن نطاقها . ومن ثم نرى الرمز التوتمى للعشيرة مثبتا على أجسام أفرادها وملابسهم وأغطية رءوسهم وأسلحتهم وخيامهم ومنازلهم وتوابيت موتاهم وقبورهم وما تملكه من حيوان ومتاع .

وتنزل كل عشيرة الرمز الخاص بتوتمها منزلة التقديس وتستخدمه فى مختلف طقوسها وشعائرها الدينية .

ومن أكثر هذه الرموز تقديسا واستخداما فى الطقوس والشعائر الدينية « الشورنجار » و « الواننجا » و « النور طنجا » .

فقد كان يحرم على كل فرد غير معمد أى غير ملتحق بالمجمع الدينى للعشيرة non-initié لمسها ، بل كان يحرم عليه مجرد النظر إليها إلا عن بعد وفى بعض المناسبات. فيحرم هذا على جنس النساء على الإطلاق ، لأن النساء لا يجوز تعميدهن، كما يحرم على من لم يتم بعد تعميدة وإلحاقه بهذا المجمع من الذكور . وتحفظ هذه الرموز فى مخابئ خاصه بعيدة عن الطرقات . وتعتبر هذه المخابئ وما يحيط بها مكانا مقدسا لا يسمح بالطواف فيه ولا بالقرب منه إلا لمن تم تعميدهم وإلحاقهم بالمجمع الدينى les initiés . كما يعتبر حرما آمنا لا يرتكب فيه منكر ولا يصاب الملتجئ إليه بسوء مهما عظمت جريرته . ويسرى هذا الحكم حتى على الحيوانات والطيور : فلا يصح صيد أى حيوان أو طائر فى هذا الحرم ؛ وإذا أصيب الحيوان أو الطائر بقذيفة فى خارجه والتجأ إليه لا يصح للصائد ولا لغيره أن يمسه بسوء . ولا يسمح بإخراج هذه الرموز من مخابئها إلا فى مناسبات دينية وحربية خاصة ، أو فى حالة ما إذا قبلت العشيرة إعارتها مدة ما لعشيرة أخرى . فقد كان يجوز للعشائر أن تتقارض هذه الرموز لتستمد منها القوة والعون . وفى حالة إعارتها يقتضى إخراجها من مخابئها عدة طقوس دينية معقدة ، وتخرج فى موكب حافل ، ويظل أفراد العشيرة المقرضة فى حداد تام يبكون وينتحبون ويلطخون وجوههم وجسومهم بالوحل حتى ينتهى أجل العاريّة الذى لا يتجاوز عادة أسبوعين اثنين ويعود إليهم رمزهم التوتمى العزيز . ويعتقد أن مصير العشيرة مقيد بمصير هذه الرموز . ومن ثم يعتبر

فقدها أكبر كارثة يمكن أن تصاب بها العشيرة . ولذلك لا تألو العشيرة جهداً في حراستها وحمايتها أن تمتد إليها يد بسوء ، ويقوم على حراستها سدنة أقوياء تختارهم العشيرة من بين رجالها الممتازين . وتعتقد العشيرة أن لهذه الرموز خواص عجيبة وآثاراً بليغة في كثير من شئون العالم الدنيوى . فمن ذلك مثلا أنه يعتقد أن مجرد لمس الشورنجا يشفى من جميع الأمراض والجروح ، وأن حملها أو مسح الجسم بها يهب الفرد قوة خارقة ويبعث الرعب والهلع في نفس عدوه فيكتب له النصر عليه مهما أوتى من مهارة وإقدام ؛ حتى إن المحارب إذا رأى خصمه يحمل شورنجته تخور قواه ويستسلم له لاعتقاده أنه لا جدوى من مقاومة خصم يحمل هذا الرمز الرهيب . ولذلك تدهن الشورنجا بالزيت ويمسح بها قادة الحرب على جسومهم قبل أن يخوضوا المعركة ليكتب لهم النصر وتدور الدائرة على أعدائهم . ويتوقف كثير من الطقوس والشعائر الدينية على هذه الرموز . ففي حفلة التعميد ، أى الالتحاق بالمجمع الدينى initiation توضع النورطنچا أمام الملتحق في أثناء تلاوة الأوراد وعمليات الالتحاق ، ولا يتم تعميده إلا باستلامه لها وتقبيلها . وفي بعض الحفلات الدينية تثبت الوانجا أو النورطنچا في الأرض وتلتف حولها حلقات الذكر والرقص والغناء الدينى . وفي بعضها يمسك بخيط الشورنجا وتحرك في الهواء بحركة دائرية سريعة حتى تنتشر بركتها في سائر أنحاء المكان الذى سيقام فيه الحفل .

وغنى عن البيان أن هذه المظاهر من التقديس لا تتجه إلى هذه الأخشاب نفسها وإنما تتجه إلى ما ترمز إليه ، كما أن ما يبدو منا حيال علم بلادنا هو تقديس للوطن الذى يرمز إليه . غير أنه مما يستوقف النظر أن تقديس العشيرة لرموز توتمها أبلغ وأعمق من تقديسها للتوتم نفسه ، كما يبدو ذلك من شواهد كثيرة . فمن ذلك أن الشورنجا والوانجا والنورطنچا لا يصح أن يلمسها أو ينظر إليها إلا المعمدون من الرجال كما سبق بيان ذلك ؛ على حين أن الحيوان أو النبات نفسه الذى تتخذه العشيرة توتما لها يحل لكل فرد من أفرادها لمسه والنظر إليه ،

بل يباح له أحيانا قتله أو أكل لحمه كما تقدم بيان ذلك(١) . ومن ذلك أيضا أن المخابىء التى تحفظ فيها الشورنجا والواننجا والنورطنجا تعتبر مكاناً مقدساً وحرما آمناً كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق(٢) ؛ على حين أن مواطن التوتم نفسه وجحوره ومخابئه لاتحظى بشىء من هذا التقديس . ومن ذلك أيضا أن كثيراً من الطقوس الدينية والشعائر الهامة لا تتم إلا بوجود ما يرمز إلى التوتم ولا يصح أن تقام إلا حوله ؛ على حين أننا لا نجد لأفراد التوتم نفسها شأنا يذكر فى الشعائر ولا فى الطقوس .

— ٤ —

أفراد العشيرة التوتمية
ومشاركتهم للتوتم فى طبيعته وقدسيته

وأفراد العشيرة أنفسهم يعتقدون أنهم هم وتوتمهم من طبيعة واحدة ، أى أنه يتألف منهم ومن فصيلة التوتم الذى ينتمون إليه وحدة اجتماعية أو ما يشبه الأسرة الواحدة . ومن ثم يلقب كل منهم بالاسم الذى يطلق على توتم عشيرته . كما يحمل كل منا لقب أسرته ، ويعتقد كل منهم أنه فرد من فصيلة هذا التوتم . فالعشيرة التى تتخذ الكنغر توتما لها مثلا يلقب كل فرد من أفرادها بالاسم الذى يطلق فى لغتها على الكنغر ، ويعتقد أنه أحد أفراد هذه الفصيلة الحيوانية . ولكن هذا لا يجرده من طبيعته الإنسانية : فهو كنغر وإنسان فى آن واحد . وهذا الازدواج الغريب فى الطبيعة الذى ينبو عنه تفكيرنا لا ترى عقلياتهم عضاضة فى قبوله . فعقليات هذه الشعوب البدائية لا تخضع لمقولات تفكيرنا

---

(١) انظر صفحتى ٢٥ ، ٢٦ .
(٢) انظر صفحة ٢٩ .

المنطق الذى لا يسيغ اجتماع النقيضين ولا الضدين ، بل تقبل أن يكون الشىء هو نفسه وشيئا آخر فى وقت واحد ، وتفهم الأشياء وفقا لما سماه العلامة ليفى برول « قانون الاشتراك Loi de la Participation » إن صح أن يسمى هذا قانونا ، ومعناه اشتراك الأشياء مع أشياء أخرى فى طبيعتها وتداخل الحقائق بعضها فى بعض . ومن ثم أطلق ليفى برول على عقلياتهم هذه أنها عقليات ما قبل المنطق prélogique (١) . وقد تناقش سبنسر وجيلين مع أحد الأستراليين الذين ينتمون إلى عشيرة الكنغر فى هذا الموضوع ، وكان بأيديهما صورة فوتوغرافية كانا قد التقطاها للأسترالى ، فأشار الأسترالى إلى صورته وقال لهما : إن وضعى بالقياس إلى الكنغر كوضعى بالقياس إلى هذه الصورة ، فكلانا شىء واحد .

ولتبرير هذا الازدواج فى الطبيعة اخترعت لديهم أساطير كثيرة يرجع أهمها إلى طائفتين رئيسيتين . فأما إحداهما فتذهب إلى أن بعض أفراد التوتم الحيوانى أو النباتى قد تحولت إلى أناسى وأن من هؤلاء انحدرت العشيرة . وأما الأخرى فتذهب إلى عكس ذلك أى إلى أن أفراد التوتم هم الذين كانوا فى الأصل أناسى ثم تحول بعضهم إلى حيوان أو نبات وبقى بعضهم الآخر محتفظا بصورته الإنسانية ، وأنه من القسم الأول تتألف فصيلة التوتم ، ومن القسم الثانى تنحدر العشيرة .

وتختلف هذه الأساطير فيما بينها اختلافا كبيرا فى تصوير هذا التحول وبيان تفاصيله . فيذهب بعضها إلى أن قوى قاهرة أو كائنات غريبة قديرة قد مسخت بعض أفراد الحيوان أو النبات إلى إنسان ، أو مسخت بعض أفراد الإنسان إلى حيوان أو نبات . وتذهب أساطير أخرى إلى أن هذا التحول قد حدث فى صورة

---

(١) انظر تفصيل ذلك فى مؤلفات ليفى — برول التى سنذكرها فى مراجع هذا الباب.

تلقائية على النحو الذى تتحول به دودة القز إلى فراش . فبعض عشائر الإيروكوا Iroquois (ست قبائل من الهنود الحمر تقع منازلها فى الجنوب الشرقى من بحيرتى إريا وأنتاريو Erie, Ontario) التى تتخذ السلحفاة توتما لها ، تذهب إلى أن بعض السلاحف قد اضطرت لظروف خاصة إلى مغادرة البحيرة التى كانت تعيش بجوارها ، وذهبت تبحث عن مساكن أخرى ، وكانت إحداها مفرطة فى السمنة والضخامة ، فأجهدها السير الطويل فى حرارة القيظ ، وناء بها غلافها الثقيل ، فأخذت تزيحه عن جسمها شيئا فشيئا حتى لفظته وتخلصت منه ، وعندئذ تحرر جسمها ، فأخذت قامتها تستقيم قليلا قليلا حتى تمت استقامتها ، واستحالت إلى إنسان ؛ ومن هذا الإنسان انحدر جميع أفراد العشيرة . وتذهب عشائر أخرى إلى أن أحد أفراد الأناسى قد عاش أمدا طويلا بين أفراد فصيلة التوتم الحيوانى ، فمن طول معاشرته لها اكتسب فى صورة تلقائية طبيعتها وخواصها وطرقها فى المشى والغذاء وسائر شئون الحياة ؛ ثم أتيح له بعد ذلك أن يعود إلى أهله ؛ فأنكروه وظنوه فردا من فصيلة هذا الحيوان ، وأطلقوا عليه اسمه ؛ ومن هذا الإنسان انحدر أفراد العشيرة ، فورثوا عنه هذه الطبيعة المزدوجة ، التى امتزجت فيها صفات الإنسان بصفات الحيوان .

ويلاحظ فى هذا الصدد أن الأساطير الأسترالية فى جملتها أساطير ساذجة مضطربة ، على حين أن الأساطير السائدة لدى السكان الأصليين فى أمريكا أكثر تنقيحا وحرصا على الدقة وتسلسل الأفكار . ويرجع السبب فى ذلك إلى أن الأستراليين أشد بدائية وأبعد عن التطور الحضارى من إخوانهم الأمريكيين .

ولما كان أفراد العشيرة مشتركين مع توتمهم فى طبيعته ، فهم كذلك يشتركون معه فى قدسيته . فكل واحد منهم كان ينظر إليه على أنه متحمل فى صورة ما شيئا من قدسية التوتم الذى تنتمى إليه عشيرته . وهذه القدسية منتشرة فى جميع

أجزاء الجسم وعناصره . ولكنها أظهر ما يكون ، فى نظر هذه العشائر ، فى دم الإنسان وشعره . ومن ثم كانت الدماء والشعور من أكثر عناصر الإنسان استخداما فى الطقوس والشعائر الدينية عند هذه العشائر . فكانوا يدهنون الشورنجا(١) بالدم الإنسانى . وكانوا يرسمون رموزا للتوتم على أرض أو مادة مبتلة بدم فرد من أفراد العشيرة . وكانوا فى حفلات التعميد أو الالتحاق بالمجمع الدينى للعشيرة (٢) Initiation يجرح الكبار أنفسهم ويبللون بما ينبثق من جروحهم من دماء جسم الشاب الذى يريدون تعميده . وكانوا يحرمون على النساء وعلى غير المعمدين من الرجال النظر إلى هذه الدماء. كما كانوا يحرمون على هاتين الطائفتين النظر إلى رموز التوتم نفسها(٣) . وكانت عملية حلق الشعر تعتبر عملية دينية ذات بال ، وتحاط بكثير من الطقوس والمراسيم . وكان يجب على الشخص الذى تجرى عليه هذه العملية أن يولى وجهه شطر الجهة التى تعتقد عشيرته أنها مقر الأصول الأولى لتوتمها ، كما يولى المسلم مثلا وجهه شطر البيت الحرام فى أثناء صلاته . وكان يقص شعر المتوفى منهم ويحفظ فى مكان قصى ، ويعتبر الشعر والمكان المحفوظ فيه مقدسين يحرم على النساء وغير المعمدين من الرجال النظر إلى واحد منهما أو الاقتراب منه ، كما كان يحرم عليهما النظر إلى رموز التوتم أو الاقتراب من المكان الذى تحفظ فيه .

وكما أن أجزاء جسم الإنسان ليست سواء فى مبلغ قدسيتها ، فإن أفراد العشيرة انفسهم ليسوا سواء فى ذلك . فمبلغ القدسية فى الرجال يزيد كثيرا عن مبلغها فى النساء ؛ بل إن النساء ليعتبرن من بعض الوجوه مجردات من القدسية إذا قسن بالرجال . وغير المعمدين من الذكور يعتبرون مجردين من القدسية

---

(١) انظر معنى هذه الكلمة بصفحة ٢٨ .

(٢) انظر معنى هذه الكلمة بصفحة ٢٩ .

(٣) انظر صفحة ٢٩ .

أو متحملين لها بالقوة لا بالفعل . وكبار العشيرة وشيوخها أكثر قدسية من غيرهم ، حتى إنه ليباح لهم مالا يباح لغيرهم حيال التوتم ورموزه كما تقدم بيان ذلك (١) .

— ٥ —

اختلاف التوتمية عن عبادة الحيوان والنبات

وبهذا تختلف التوتمية عن عبادة الحيوان والنبات . فأفراد العشيرة التوتمية لا يقفون حيال توتمهم كما يقف عابد الحيوان أو النبات حيال معبوده . فهذا يعد نفسه من طبيعة بشرية تختلف اختلافا جوهريا عن طبيعة معبوده ، ويعتبر نفسه شيئا حقيرا إذا قيس بإلاهه ؛ على حين أن النظام التوتمي يجعل الإنسان نفسه من طبيعة توتمه ويضفى عليه قدسية هذا التوتم . فالعلاقة بين أفراد العشيرة وفصيلة توتمها ليست علاقة عباد بآلهة ، بل علاقة أقرباء تربطهم بعضهم ببعض وشيجة الدم ولحمة النسب الوثيق .

---

(١) انظر صفحة ٢٦ .

من أهم مراجع هذا الباب

الأسرة والمجتمع : للدكتور على عبد الواحد وافى

Besson (Maurice) : Totémisme.

Durkheim : Les Formes élémentaires de la Vie Religieuse. Le Système Totémique en Australie

Frazer : The Golden Bough

: Totemism and Exogamye

Freud : Totème et Tabou

Hawitt : The Native Tribes of South - East Australia.

Levy - Bruhl : La Mentalité Primitive

: Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Primitives

: L'Ame Primitive

Smith (Robertson) . Kinship and Marriage in Early Arabia

: The Religion of the Semites

Spencer (Baldwin) and Gillen : The Native Tribes of Central Australia.

: The Northern Tribes of Central Australia

Westermarck : Origine et Développement des Idées Morales (traduction française)

الفصل الثانى

العقائد الدينية لقدماء اليونان

القضاء والآلهة وأنصاف الآلهة والأبطال وبنو الإنسان

شغلت المعتقدات الدينية لقدماء اليونان حزاً هاما من نشاطهم العقلى ، وتفكيرهم الفلسفى ، وإنتاجهم الأدبى ، ولم تغادر أى نظام من نظمهم الإجتماعية إلا أثرت فيه تأثيرا كبيرا ، وشكلته فى الصورة التى قوائم وجهتها وأغراضها . فعقائدهم الدينية كانت إذن قوام تفكيرهم وفلسفتهم وآدابهم ؛ كما كانت أهم دعامة لنظامهم الاجتماعى بمختلف فروعه .

هذا ، وتدلنا الأقاصيص الأسطورية أن قدماء اليونان كانوا يعتقدون أن وراء الطبيعة أربع قوى تسيطر على العالم وتشرف على شئونه : القضاء ؛ والآلهة ؛ وانصاف الآلهة ، وأرواح أبطالهم الأولين .

— ١ —

القضـــاء

أما القضاء فكانوا يعتقدون أنه القوة العليا المسيطرة على الآلهة والأناسى وعلى جميع مافى السموات والأرض ، وأنه هو الذى يرسم كل شىء فيجرى كل شىء وفق ما رسم ، وأنه لا يد لمخلوق ولا لإلاه على نقض ماأراده أو تغيير ما قضى به .

— ٢ —

الآلهــة

وأما الآلهة فكانوا يرون أنهم يشبهون البشر فى معظم صفاتهم : فهم فى نظرهم يأكلون ويشربون ، ويتناسلون ، وينامون ، ويمشون فى الأسواق ، ويشغلون حيزا من الفراغ ، وتمر بهم الأزمنة ، وتنتابهم الأمراض ، ويرتكبون أحيانا الجرائم ، وينقادون لشهواتهم ، ويغرر بهم ، ويتزوج ذكورهم بإناثهم ، وقد يتصل ذكورهم بإناث البشر وإناثهم بذكور الآدميين . — هذا إلى أن تكوينهم الجسمى ، وفق ما كان يتصوره قدماء اليونان ، كان لا يختلف فى جملته عن تكوين بنى الإنسان .

وكل ما كانوا يمتازون به فى نظرهم لا يتجاوز صفتين : أحداهما البقاء ، فهم ، على الرغم من حدوثهم ، أى نشأتهم بعد العدم ، مخلدون لا نهاية لوجودهم ؛ وثانيتهما القدرة ، ففى استطاعتهم أن يأتوا بما يعجز عن القيام به بنو الإنسان . ولذلك عهد إليهم بالإشراف على شئون الكون فاختص كل منهم بمظهر أو بطائفة من مظاهره .

ولعل العقل اليونانى قد قصد ، من وراء خلقه لهذه الآلهة وتصويرهم على الصورة التى تخيلها ، إلى تبسيط مظاهر الكون ، وتجسيم قوى الطبيعة ، وإعطاء شكل مادى للمعنويات ، فرد كل ذلك إلى صور رمزية ، سهلة المأخذ ، حسية العناصر .

وتنقسم آلهة اليونان إلى أسرتين أو طبقتين : إحداهما طبقة « كرونوس » أو « ساتورن » ؛ وثانيتهما طبقة « زوس » أو « جوبتير » .

أما الطبقة الأولى فيطلق على أفرادها التيتـــانيين Titans ، وهم الأولاد المباشرون للسماء والأرض . فقد نشئوا عن اتصال أبيهم السماء (إيرانوس Uranus) بأمهم الأرض (جوا Goea) .

ومن أشهر أفرادهم ما يلى :

١ — كرونوس Cronos (أو ساتورن Saturne[1]) وهو رئيس هـذه الأسرة وابن السماء والأرض . — تروى عنه الأساطير انه قد أوحى إليه أن أحد أبنائه سيفتك به ويخلعه عن العرش ؛ فأخذ على نفسه أن يأكل ذكر يولد له ، وقد وفى بعهده ، ولم ينج من أنيابه إلا ابنه چوپيتير ؛ فإن أمه قد خدعت زوجها فآوت إلى جزيرة كريت وولدته بها وعهدت به إلى كهنتها وعادت إلى السماء بحجر مدثر بلفائف ظنه ساتورن المولود الجديد فالتهمه . — ومن غريب ما ترويه الأساطير كذلك عن ساتورن أنه قد هاله كثرة أولاد أبيه السماء ، فأزمع أن يضع حدا لنسله ، فباغته وهو يقارب أمه الأرض واستأصل أعضاء تناسله وقذف بها فى البحر ، فنشأ من تفاعلها مع زبد البحر غادة جميلة هى ڤينوس أو أفروديت إلهة الجمال (التى سنتكلم عنها تحت رقم ١٩) . — وتروى عنه كذلك بعض الأساطير أنه بعد أن خلع عن العرش وطرد من السماء (كما سيأتى بيان ذلك) هبط إلى الأرض وألقى عصاه بمملكة إيطاليا ، فأكرم حاكمها وأهلها وفادته ، وأنه قد جزاهم على ذلك خير جزاء ، فسن لهم الشرائع ، ونشر بينهم الحضارة ، وعلمهم طريقة فلاحة الأرض ، فعم الرخاء ، وساد الإخاء والمواساة ،

(١) ساتورن هو الاسم اللاتينى للاله كرونوس ... وسنسير على هذه القاعدة فى جميع الآلهة فنبدأ بالاسم الإغريقى ونضع الاسم اللاتينى بين قوسين . ويلاحظ أن الأسماء اللاتينية قد أصبحت أشهر من الأسماء الإغريقية وأكثر منها استعمالا .

وساتورن أيضا اسم لكوكب سيار هو زحل .

واستتب الأمن ، حتى دعى هذا العصر بالعصر الذهبى أو عصر ساتورن . — وقد عمل الرومان على تخليد ذكرى ذلك العصر فكانوا يحتفلون بأعياد الإله ساتورن فى شهر ديسمبر من كل سنة . وكان لهم فى هذه الأعياد طقوس غريبة ترمز إلى الإخاء والمواساة ، منها أن يقوم الأسياد بخدمة عبيدهم .

٢ — ريا Rhéa (أو سيبيل Sybèle) . — وهى زوج ساتورن وأخته . وإليها يرجع الفضل فى تخليص ابنها چوپيتير من أنياب أبيه .

٣ — المحيط Océan . — وهو ابن الأرض والسماء وأخو ساتورن وأبو العذارى المسميات بالنيمف Nymphes (اللاتى سنتكلم عليهن تحت رقم ٢١) .

٤ — چاپيت Japet . — هو ابن الأرض والسماء وأخو ساتورن وأبو پروميتيه وأطلس (اللذين سنتكلم عليهما تحت رقم ٩ ، ١٠) .

وأما الأسرة الثانية فأهم أفرادها :

٥ — زوس Zeus (أو چوپيتير Jupiter (١)) أصغر أولاد ساتورن ورئيس الأسرة الثانية من الآلهة وأشهر آلهة اليونان على الإطلاق . وضعته أمه بجزيرة كريد وعهدت بحضانته إلى كهنتها وأوصتهم أن يرضعوه من لبن عنز اسمها أمالتيه Amalthée ، وأن يعملوا على ألا يسمع أبوه صوت بكائه فيكشف أمره ، ولذلك كانوا لا ينفكون يرقصون حول مهده ويضربون تروسهم بمزاريقهم حتى يضيع صوته بين الجلبة فلا يفطن له أبوه ساتورن .

ولما بلغ أشده صعد إلى السماء واستطاع بمهارته أن يأخذ بمجامع قلب أبيه وينسيه حادث نجاته من أنيابه . ثم طمح إلى الملك . فرغب أن يكون معززا

---

(١) يطلق هذا الاسم كذلك على كوكب من الكواكب السيارة هو المشترى .

فى مشروعه هذا بإخوته الذين التهمهم ساتورن ، فأعطى أباه شرابا خاصا خرج من جوفه على أثر تناوله إياه ما كان قد ابتلعه من حجارة وأطفال . وكان من بين هؤلاء نبتون وپليتون (اللذان سنتكلم عليهما تحت رقمى ٧ ، ٨) . وعندئذ أعلن چوپيتير الحرب على أبيه وأفراد الأسرة الأولى جميعا مستعينا بأخويه هذين وبابن عمه پرومبتيه (رقم ٩) وبأولاده ميركور وباكوس وهيركول وديانا وغيرهم (أرقام ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٧ ...) ؛ وبآخرين ممن تطوعوا لنصره . وقد تم له الغلب فتمكن من خلع أبيه وطرد أفراد الأسرة الأولى جميعا من السماء . ثم قسم الملك بينه وبين أخويه : فجعل نبتون إلها للبحار ، وپليتون إلها للجحيم والموت ؛ واحتفظ لنفسه بالرياسة والسيطرة على الأرض والسماء والإشراف على ظواهرهما من زلازل وبراكين وبرق ورعد وأمطار . ولم يتم له ذلك إلا بعد حرب ضروس اختتمت مواقعها « بمعركة الجبال » . وذلك أن التيتانيين (انظر أرقام ١ — ٤) بعد هزيمتهم وإخراجهم من السماء حاولوا أن يرقوا إليها ويستعيدوا عروشهم فجمعوا ما على سطح الأرض من جبال وكدسوها بعضها فوق بعض واتخذوا منها سلما بلغوا به أسباب الطباق . غير أن چوپيتير قد فطن لحيلتهم وعمل على إحباطها فأرسل عليهم صاعقة دكت صروحهم دكا فتناثرت كالعهن المنفوش . وقد اشتهر چوپيتير بشدة الغضب وسرعة الانفعال ووفرة الخيلاء والمباهاة ، وحب الانتقام ، وبلادة الذهن ، والانقياد للرغبات الجنسية . فما كانت تقع عينه على إلاهة جميلة أو حسناء من بنى البشر فتعجبه إلا تعقبها حتى ينال منها بغيته .

٦ — هيرا Héra (أو چونون Junon) زوج چوپيتير الشرعية وأخته وبنت ساتورن ، وهى إلهة الزواج ، وقد اشتهرت بالغيرة والحقد . وسيمر بنا طائفة من أعمالها فى مواضع كثيرة من هذه الفقرة .

٧ — بوزيدون Poséidon (أو نبتون Nepton) إله البحار وهو ابن ساتورن وأخو جوپيتير ، وثانى اثنين خرجا من جوف ساتورن بعد أن جرعه جوپيتير الشراب المشار إليه آنفا .

٨ — هادس Hadès (أو پلوتون Pluton) بن ساتورن وأخو جوپيتير وثانى اثنين خرجا من جوف ساتورن على أثر الشراب المشار إليه فيما سبق . وهو إله جهنم والموت وكان تحت أمره زبانية كثيرون .

٩ — پروميتيه Prométhée هو ابن چاپيت (رقم ٤) وابن عم جوپيتير ونبتون وپلوتون (أرقام ٥ ، ٧ ، ٨) . وهو إله النار وخالق الإنسان وحاميه ومؤسس مدنيته . وقد كان وليا حميما لجوپيتير ، أبلى بلاء حسنا فى الحروب التى نشبت بينه وبين أفراد الأسرة الأولى . وإليه يرجع أكبر فضل فى انتصار جوپيتير وخلع ساتورن . غير أن جوپيتير لم يحفظ له هذه اليد . وذلك أنه لما استتب له الأمر قسم الملك بينه وبين أخويه ، وأغفل پروميتيه ومخلوقه الإنسان . ولم يكفه هذا ، بل أخذ يعمل على الكيد لهما ، فأزمع على إهلاك البشر ؛ فعارضه فى ذلك پروميتيه وحال بينه وبين تنفيذ مشروعه . فكبر هذا على جوپيتير ، واشتد حقده على پروميتيه ، فطرده من السماء ، ومحا اسمه من سجل أعضاء المجمع الأولمبى(١) . فهبط پروميتيه إلى الأرض ، ووقف حياته على العناية بشأن بنى الإنسان . فعدل صورهم ، وأصلح حواسهم ، ووهبهم العقل والتفكير ، وعلمهم ما لم يكونوا يعلمون . ورأى أن النار تعوزهم فاختلسها من السماء وأهداها لهم ، فأصبحت حظا مشاعا بينهم وبين الآلهة ، وكانت مصدر حضارتهم الصناعية . وقد أثارت فعلته هذه حفيظة جوپيتير ، فصلبه على صخرة فى جبال القوقاز ،

---

(١) كان اليونان يعتقدون أن آلهة الأسرة الثانية يعقدون جلساتهم بجبال أولمبيا . ولذا سمى مجمعهم بالمجمع الأولمبى .

ووكل به نسراً ينقض عليه كل يوم ، فيمزق أحشاءه ، وينهش كبده ، فيبدل كبدا وأحشاء غيرها ، ثم يعود إليه النسر فى ضحى اليوم التالى فيكرر فعلته معه ... وهكذا دواليك ، إلى أن قيض الله له « هيرالكيس » (رقم ١٤) فكانت نجاته على يديه .

١٠ — أطلس Atlas بن چاپيت (رقم ٤) وأخو پروميتيه (رقم ٩) وأبو الثريا (أو البلياد Pléiades — وهن سبع بنات خاب أملهن فانتحرن فمسخن نجوما . ومنهن « ميا » أم ميركور الذى سنذكره تحت رقم ١٣) .

تروى الأساطير عن أطلس هذا أنه انضم لحزب التيتانيين ضد چوپيتير ، فحكم عليه چوپيتير بعد انتصاره أن يظل الدهر كله حاملا الأرض على عاتقه .

١١ — هيفستوس Hephaistos (أو ڤلكان Vulcan) بن چوپيتير من زوجه هيرا (انظر رقمى ٥ ، ٦) . ولد مشوها دميم الخلق ، فكرهته أمه هيرا وقذفت به من السماء فهوى إلى جزيرة ليمنوس وانثنت قدماه من أثر السقوط فنشأ أعرج . وقد ترك سقوطه منخفضات نشأ عنها بركان إتنا . وفى تلك المنطقة أنشأ مصانع حدادة كان يقوم فيها بإعداد ما يحتاج إليه والده چوپيتير من حديد ومفرقعات وصواعق . وكان يساعده فى ذلك ويعمل بين يديه طائفة من أنصاف الآلهة يدعى أفرادها « السيكلوب » (وهم عمالقة الأجسام مشوهو الخلق لم يكن لكل منهم إلا عين واحدة فى وسط جبهته) . ومن الغريب أن هيفيستوس هذا ، على دمامة خلقه ، كان زوجا للزهرة إلهة الجمال (التى سنتكلم عليها تحت رقم ١٩) .

١٢ — آرس Arès (أو مارس Mars[1]) . — إله الحرب وهو ابن چوپيتير من زوجه هيرا . — وكان الرومان يعتقدون أنه أبو روميلوس جدهم

---

(١) يطلق هذا الاسم كذلك على كوكب سيار هو المريخ .

الأول ؛ ولذلك انتشرت عبادته لديهم انتشاراً كبيراً ، وأقاموا اه فى مختلف مدنهم ومستعمراتهم معابد فخمة كان يحج إليها الناس من كل حدب وصوب . أما عند اليونان فلم يكن له شأن يذكر ، فكانت معابده نادرة وقليلة الزائرين .

وتصور الأساطير هذا الإله محاطا بحاشية تتألف من عدة آلهة وأنصاف آلهة منها إريس Eris (الفتنة والشقاق) وديموس Deimos (الذعر) وفوبوس Phobos (الرعب) وانيو Enyo وكيريس Kéres (القتل والموت العنيف) .

وتروى عنه الأساطير كذلك أنه كان عشيقا للزهرة (رقم ١٩) ، وأن زوجها هيفيستوس (رقم ١١) قد باغتهما مرة وهما فى حالة مريبة فوضعهما فى شبكة حديدية وشد وثاقهما وهما على هذه الحال ، وتركهما لا يستطيعان حراكا ، ليكونا سخرية للآلهة ، وعبرة لمن تحدثه نفسه بالاعتداء على الأعراض .

١٣ — هيرمس — Hermès (أو ميركور Mercure [1]) بن چوپيتير جاء به سفاحا من ميا (بنت أطلس وهى إحدى البنات السبع المسميات بالبلياد أى الثريا اللاتى تقدم ذكرهن تحت رقم ١٠) . وهو رسول چوپيتير ووحيه الأمين إلى الآلهة والخلق . وهو كذلك إله الخطابة والبيان واللصوص والقرصنة والتجارة. وقد استأثرت أعمال القرصنة والإغارة على الأجانب فى البر والبحر واستلابهم ما يملكون من مال ومنقول ومتاع بنشاط عدد كبير من قدامى اليونان فى مختلف عصورهم ، وكانت هذه الأعمال ملازمة لأعمال التجارة الخارجية . فكان المشتغلون بشئون هذه التجارة يزاولون عمليات القرصنة فى أثناء قيامهم بنقل بضائعهم فى البحار . ولارتباط هذين الأمرين لم يجعلوا الإله هيرمس إلاها للقرصنة واللصوصية وحاميا للقراصنة واللصوص فحسب ، بل جعلوه كذلك إلاها للتجارة وحاميا للتجار .

١٤ Héraclès (أو هيركول Hercule) بن چوپيتير جاء به سفاحا من الكمين Alcmène (وهى إحدى النيمف اللاتى سنتكلم عليهن تحت رقم ٢١) .

---

(١) يطلق هذا الاسم كذلك على كوكب سيار هو عطارد .

وقد حقدت عليه هيرا زوج أبيه الشرعية فأغرت به تنينين كبيرين، ولكنه تمكن من قتلهما وهو لا يزال فى المهد صبيا . وهو إله القوة ، وتنسب إليه الأساطير القيام باثنى عشر عملا عجز عن القيام بها كثير من الآلهة Les Douze travaux d'Hercule

١٥ — ديونيزوس Dionysos (أو باكوس Bacchus) إله الخمر ، وهو ابن جوپيتير جاء به سفاحا من سيميليه Sémélé (وهى من البشر بنت كادموس Kadmus ملك طيبة) . — تروى عنه الأساطير أن أباه جوپيتير قد حقد على أمه فأرسل عليها صاعقة قضت عليها وهى حامل بديونيزوس. وعندئذ انتقل جنينها إلى فخذ أبيه حيث قضى ما بقى له من مدة الحمل . ثم وضعه أبوه بجبل نيزا حيث قامت بحضانته النيمف (رقم ٢١) . ولما اشتد ساعده تعلم زراعة الكرم من سيلين Silène (وهو نصف إله وكان مضحكا للآلهة) .

وتصور الأساطير ديونيزوس محاطا دائما برفاق مرحين يسمون بالساتير Satyres وهم أنصاف آلهة لكل منهم قرنان وساقان وبشرة تشبه قرون المعز وسوقه وبشرته ولكن وجوههم كوجوه الأناسى .

وقد كان للأعياد التى كان يقيمها اليونان للإلاه ديونيزوس أثر كبير فى نشأة المسرح التراجيدى ، بل إن هذه الأعياد وما كان يجرى فيها من تمثيل للإلاه ورفاقه الساتير لتعد الصورة الأولى لهذا المسرح .

١٦ — أپولون Apollon بن جوپيتير ، جاء به سفاحا من لاتون Laton ابنة عمه وهو أخ توأم لارتيميس (رقم ١٧) .

وهو من أشهر آلهة الإغريق ، وقد أقاموا له فى مختلف مدنهم ، وبخاصة دلف، معابد كثيرة كان يحج إليها اليونان وغيرهم ليؤدوا مناسكهم ويشهدوا منافع لهم ويسألون الكهنة عما يضمره الغيب .

وهو من أكثر الآلهة وظائف : فهو إله التنبؤآت والإخبار بالغيب والطب والشعر والفنون والموسيقى والماشية والنهار والشمس (ولهاتين الوظيفتين الاخيرتين يسمى أحيانا فيبوس Phébus) .

تروى عنه الاساطير أنه قتل تنينا بريا (پيثون Python) رميا بالسهام وأن چوپيتير قد عاقبه على ذلك وحكم عليه بالرق فقضى وقتا طويلا عند أدميت Admète ملك تساليا يرعى له ماشيته ، ثم عاد إلى حظيرة الآلهة ، بعد أن غفر له ما تقدم من ذنبه .

١٧ — إرتيميس Arthémis (أو ديانا Diana) أخت توأمة لاپولون (رقم ١٦) وبنت چوپيتير جاء بها سفاحا من لا تون . وهى إلهة الصيد . وقد طلبت إلى أبيها أن تظل عزبة (بدون زواج) فأجابها إلى رغبتها ، وجعلها ملكة على الغابات ، وسخر لخدمتها طائفة من النيمف (رقم ٢١) .

١٨ — أثينا Athéna (أو مينرف Minerve) . — إلهة الحكمة والعقل والفنون . وهى بنت چوپيتير ، جاء بها سفاحا من الحكيمة ميتيس . والأساطير فى ذلك قصة غريبة . فهى تروى أن چوپيتير ، بعد أن اتصل بميتيس الحكيمة وعلقت منه ، خشى أن تأتى بولد يرث حكمة أبيه وأمه معا فيفوقه فى هذه الناحية . فأزمع أن يلتهمهما كما فعل أبوه من قبل مع ابنيه پلوتون وهادس (انظر أرقام ١ ، ٧ ، ٨) ، وأنفذ ما دبره . ولكن الجنين قد نجا من الموت بأعجوبة . فقد قفز من بطن أمه إلى مخ أبيه ، حيث قضى ما بقى له من مدة الحمل . وعند محاولته الخروج شعر أبوه بألم شديد فى رأسه كما يحدث فى بطن المرأة بجيئها المخاض ، فتداركه ابنه هيفيستوس (رقم ١١) وشق رأسه بمطرقة من حديد ، كما يفعل الأطباء فى بطن المرأة إذا تعسر ولادتها ، فإذا بأثينا تخرج من رأسه ، بعد أن ارتشفت معظم ما كان به من حكمة وذكاء ، غادة يافعة شاكية السلاح . — وقد رمت الأساطير بذلك — كعادتها فى جميع الآلهة — أن ترمز إلى أن الدماغ مركز الحكمة ومستقر الإدراك والذكاء ، وأن الطفولة

إعداد للحياة المستقبلة ، وأن من يؤت الحكمة وهو جنين فهو ليس فى حاجة إلى طفولة .

وقد انتشرت عبادة أثينا فى كل بلاد اليونان وخاصة بأثينا التى كانت تعتبر هذه الإلاهة حامية لها والتى سميت باسمها . وتروى الأساطير بصدد هذه التسمية أن أثينا ونبتون (رقم ٧) قدتنازعا هذه المدينة ورغب كل منهما أن تسمى باسمه ، فاحتكما إلى المجمع الأولمبى ، فقضى هذا المجمع أن يقيم بينهما مباراة فى الإتيان بمعجزة ، وينظر أيهما يحوز قصب السبق ، فتسمى المدينة باسمه . فضرب نبتون البحر بعصاه فانفلق وخرج منه حصان جموح شارد (رمز إلى الحرب والبطش) ، وضربت أثينا الأرض بعصاها فخرجت منها شجرة زيتون (ترمز إلى الجنوح للسلم والاستقرار) ، فحكم لأثينا بالتفوق ، وسميت المدينة باسمها .

١٩ — أفروديت Aphrodite (أو ڤينوس Venus[(١)]) إلهة الجمال والحب والتناسل . تروى بعض الأساطير أنها خرجت من زبد البحر على النحو الذى أشرنا إليه عند كلامنا عن ساتورن (رقم ١) ؛ وتروى أساطير أخرى أنها بنت چوپيتير جاء بها سفاحا من ديونى Dioné (إحدى النيمف اللاتى سنتكلم عليهن تحت رقم ٢١) . وقد كان لنزاعها و منافستها مع هيرا وأثينا (رقمى ٦ ، ١٨) أثر كبير فى نشأة حرب تروادة وأطوارها .

وكانت ڤينوس زوجة شرعية لهيفستوس (رقم ١١) ولكنها لم ترع حرمته ، فكانت لها علاقات حب مع كثير من الآلهة والأناسى . فممن اتصلت بهم من الآلهة آرس وهيرمس وديونيزوس (أرقام ١٢ ، ١٣ ، ١٥) ، ومن الأناسى الراعى الجميل أدونيس Adonis . ورزقت بعدد كبير من البنين والبنات . ومن أشهر بنيها كيوپيدون Kupidon أو إيروس Eros وهو إله الحب؛

---

(١) يطلق هذا الاسم كذلك على كوكب سيار هو الزهرة .

ومن أشهر بناتها ثلاث يطلق عليهن اسم « الحسان » أو « ربات الحسن » ، وهن أجلى وثالى وأوفروزين : Aglaé; Thalie; Euphrosine ،

٢٠ — الموز Muses أو ربات الفنون التسع . — وهن بنات چوپيتير جاء بهن سفاحا من منيموزين Mnémosyne (بنت السماء وإلهة الذاكرة) ؛ وعددهن تسع كعدد الفنون اليونانية؛ وقد اختصت كل منهن بفن من هذه الفنون. فاختصت يورانى Uranie بعلم الفلك ؛ وكليو Klio بعلم التاريخ ؛ ويوتيرپ Euterpe بالموسيقى ؛ وترپسيكور Terpsicor بالرقص ؛ وثالى Thaie بالكوميديا اى الملهاة ؛ وميلبومين Melpomène بالتراجيديا أى المأساة ؛ وأراتو Arato بالشعر الرثائى والتحسرى؛ وپوليمنى Polymnie بالشعر الغنائى؛ وكليوپ Calliope بالشعر الحماسى ، وقد جعلهن اليونان بنات لآلهة الذاكرة للإشارة إلى أن هذه الفنون يتوقف اتقانها على الذاكرة الجيدة ، وجعلوهن أخوات للإشارة إلى الصلة الوثيقة التى تربط هذه الفنون بعضها ببعض .

٢١ — النيمف Nymphes بنات المحيط (رقم ٣) وحفيداته . وهن آلهة إناث للبحار والأنهار والعيون والآبار والغابات والجبال . والطائفة الأولى منهن وهى نيمف البحار يطلق على أفرادها اسم الأوسيانيد Océanides أى البحريات أو المحيطيات . — وقد سبقت الإشارة إلى كثير من النيمف عند الكلام عن ديونيزوس وأرتيميس (رقم ١٥ ، ١٧) ، وتقدم كذلك أن بعضهن كن خليلات لچوپيتير ، ومن هؤلاء الكين التى جاء منها جوپيتير بهرا كليس (رقم ١٤) ، وديونى التى جاء منها بأفروديت (رقم ١٩) . ومنهن كذلك تيتيس Thétis أم أشيل بطل الإلياذة .

٢٢ — يو Io وهى إحدى النيمف السابق ذكرهن (رقم ٢١) وبنت

اينا كوس Enachos (وهو نهر بمقاطعة الأرجوليد) . تروى الأساطير أن هيرا (رقم٦) زوج چوپيتير قد اتخذتها كاهنة فى معبدها . وأن چوپيتير قد كلف بها وأخذ يتردد عليها فى صورة سحابة ويتصل بها ، فلما علمت بذلك زوجه عملت على التفرقة بينهما ؛ فسختها عجلة لتضلل زوجها . ولكن هذا المسخ لم يثنه عن متابعتها ؛ فاستحال إلى ثور واستطاع بهذه الحيلة أن يتصل بها . ولم تخف حيلته هذه على هيرا ؛ فأقامت على العجلة حارسا يقظا يدعى أرجوس (نصف إله ، تروى الأساطير أنه قد كان له مائة عين ، إذا نام لم يغمض منها إلا خمسين) . ولما علم بذلك چوپتير أرسل ابنه هرمس (رقم ١٢) ، وعهد إليه بقتل هذا الحارس . فأخذ هرمس يعزف على قيثارته حتى نام أرجوس نوما عميقا أغمضت فيه عيونه جميعها فقتله وخلص يو . غير أن هيرا أبت إلا أن تحول بينها وبين زوجها ؛ فأغرت بها قمعة (وهى ذبابة تركب الإبل والبقر والظباء وما إليها إذا اشتد الحر) أليمة الوخز لزمتها فأضاعت رشدها وجعلتها تهيم فى الأرض لا تلوى على شيء . فما زالت تطوف الآفاق حتى ألقت عصاها بمصر . وثمة التقى بها چوپيتير وأعاد لها صورتها الإنسانية الأولى ، وقاربها فجاءت منه بايبافوس الذى كان من نسله إيچيبتوس (وهو أبو المصريين وأول ملوكهم فى نظر الأساطير اليونانية) وأخوه داناووس .

٢٣ — ديميتير Démeter (أو سيريس Séres) وهى بنت كرونوس وسيبيل (رقمى ١ ، ٢) وشقيقة جوپيتير . وهى إلهة الخصب والزراعة والأرض . تروى الأساطير أن هادس إله الموت (رقم ٨) قد أعجبته ابنتها فاختطفها واحتفظ بها فى مملكته ، فظلت تبحث عنها فى مختلف الأصقاع حتى ألقت عصاها ببلدة إليزيس Eleusis حيث كادت تقضى حزنا عليها ، لولا أن قيض لها القدر خادمة ظريفة تدعى يامبى Iambé أضحكتها وأطربتها بغنائها وفكاهاتها وأنستها غمها .

ولقد كان لعبادة ديمتير شأن كبير فى الشعر الغنائى وفى نشأة الأدب المسرحى .

— ٣ —

أنصـــاف الآلهة

وأما أنصاف الآلهة ، فمنزلتهم أدنى من منزلة الآلهة فى جميع صفاتهم ، وتصورهم الأساطير فى صورة أتباع وحاشية للآلهة أو قائمين بوظائف ثانوية بالنسبة لوظائف الآلهة .

ومنهم السيكلوب الملازمين للإله هيفيستوس (رقم ١١) واريس وانيو وكيريس وهم أتباع الإله مارس (رقم ١٢) وسيلين والساتير أتباع ديونيزوس (رقم ١٥) وأرجوس رمز اليقظة (تقدم ذكره فى الحديث عن رقم ٢٢) ... وغيرهم كثيرون .

— ٤ —

الأبطـــال

وأما أبطال اليونان الأول فهم الذين ترجع إليهم الأساطير الفضل فى تأسيس مدنية اليونان ونهضتهم فى مختلف شئون الحياة ، وتفوقهم على ما عداهم من الشعوب ، وتنسب إليهم تأسيس المدن اليونانية ورد الغارات عنها . . . وما إلى ذلك . ومعظمهم من سلالة الآلهة ، أو ممن يمتون إليهم بصلة قريبة .

وقد حرص اليونان على تمجيدهم ، وتخليد ذكراهم ، فنصبوا لهم التماثيل

والهيا كل والمعابد ، وأقاموا لتكريمهم أعيادا دينية ، وتقربوا إلى أرواحهم بتقديم القرابين ، وخصوهم بصنوف من العبادات ، وأنزلوهم منزلة من التقديس لا تقل كثيرا عن منزلة الآلهة ، وملئوا بذكرهم الأقاصيص والأساطير ، وألفوا فى الإشادة بهم والترجمة لهم وتفصيل حروبهم وانتصاراتهم وآثارهم وما كان لهم من فضل على البلاد وما امتازوا به على سائر الخلق من صفات مكتسبة موهوبة ... ألفوا فى هذا كله قصائد طويلة ممتعة تكون منها فرع هام من فروع آدابهم وهو الشعر الحماسى ، واستأثرت بقسط كبير من نشاطهم العقلى والاجتماعى .

ومن أشهر هؤلاء الأبطال جمهرة جاء ذكر أفرادها فى قصيدتى هوميروس الشهيرتين وهما الإلياذة والأوديسيا لاشتراكهم فى حرب تروادة . ومن أنبه هؤلاء ذكراً الآتية أسماؤهم :

١ — أشيل Achile وهو أشجع أبطال اليونان ، وأكبرهم أثرا فى حرب تروادة ، وتدور الإلياذة جميعها حول الحوادث المتصلة به فى هذه الحرب . وقد كان ملكا على المرامدة myrmidons (شعبة من اليونان) ؛ ورث الملك عن أبيه بيلى Pélée . تروى الأساطير أن أمة تيتيس Thétis كانت من طبقة الآلهة (من فصيلة النيمف المتقدم ذكرها تحت رقم ٢١) ، وأنها غمسته فى نهر بالجحيم يسمى نهر ستيكس Styx كان من خواص مياهه أن كل جسم تغمره لا تنفذ إليه السهام ولا تنال منه السيوف ولا تصيبه الجروح ، فاكتسبت جميع أجزاء جسمه هذه المناعة ما عدا عقبى قدميه ، فإن أمه كانت ممسكة به منهما إذ غمسته فلم تبتلا بماء هذا النهر .

وقد اشتهر أشيل بالشجاعة ، وقوة البأس ، وسرعة الغضب ، وشدة الاحتدام والتصلب فى الرأى .

٢ — باتروكل Patrocle صديق أشيل الحميم وقد كان له شأن كبير فى حرب تراودة .

٣ — أجاممنون Agamemenon أعظم ملوك اليونان فى عصره ، وهو ملك أرجوس (مقاطعة بشبه جزيرة البيلوبونيز) . — وقد اختاره قواد الجيش اليونانى فى حرب تروادة قائدهم العام . وكان شجاعا مقداما ، ولكنه كان أنانيا متغطرسا عنيداً فظاً غليظ القلب ، قصير النظر ، تسيطر عليه شهواته ، ولا يبالى أن يضحى بالمصلحة العامة فى سبيل رغباته .

وقد وقف فى حرب تروادة حيال أشيل موقفا أحمق أدى إلى عدة هزائم حلت بالجيش اليونانى وكادت تودى به لولا أن تداركه أشيل .

٤ — مينلاس Ménelas شقيق أجاممنون وزوج هيلانة التى كان خطفها سببا فى حرب تروادة . .

٥ — هيلانة Hélène زوجة مينيلاس وأجمل امرأة فى هذا العصر ، وهى بنت الإله چوپيتير نفسه جاء بها سفاحا من امرأة من بنى الإنسان اسمها ليدا Léda . ولم يقترن بها مينيلاس إلا بعد أن أخذ على جميع ملوك اليونان عهدا أن يقوموا بحمايتها ويردوا عنها كل عدوان . وقد صدقوا ما عاهدوه عليه فنفروا جميعا لاستردادها من الطرواديين بعد أن خطفها باريس بن پريام ملك طرواده. ولها شقيقان توأمان هما كاستور وپوليكس Castor et Pollux ، ويظهر أنهما قد ارتقيا إلى مصاف الآلهة .

٦ — نستور Nestor ملك پيلوس Pylos ، وهو شيخ هادىء حكيم كان له فضل كبير فى انتصار الجيش اليونانى فى حرب تروادة وفى إزالة ما كان يحدث بين قواده من شقاق وما كان يحمله بعضهم لبعض من حفيظة .

٧ — أوديسيوس أو يوليس Odusseus, Ulysse أحد أبطال اليونان فى حرب ترواده . وقد كان لعودته من هذه الحرب وما حدث لزوجه وولده فى أثنـــاء غيابه عنهما قصة غريبة وقف عليها هوميروس قصيدة طويلة هى الأوديسيا .

٨ — بينيولوپ Pénélope زوج أوديسيوس، ويدور قسم كبير من الأوديسيا حول وفائها وإخلاصها لزوجها وذكائها وحكمتها .

٩ — تيليماك Télémaque بن أوديسيوس وپينيلوپ وله فى الأوديسيا شأن كبير .

— ٥ —

بنو الإنســـان

يأتى بعد هذه الطبقات فى المنزلة طبقة بنى الإنسان . وهم فى نظر الأساطير نسل إيبيميتيه Epéméthée (الإنسان الأول) وپاندور Pandore (المرأة الأولى . أما إيبيميتيه فقد خلقه پروميتيه (رقم ٩) من الصلصال وزوده بالروح والعقل . وتروى أساطير أخرى أن إيبيميتيه هو أخو پروميتيه وابن جاپيتوس (رقم ٤) . وأما پاندور فقد خلقها هيفيستوس (رقم ١١) من الماء والطين وذودتها الإلهة أثينا (رقم ١٨) بالروح والجمال والقوى العاقلة . وقد بعث بها چوپيتير إلى إيبيميتيه بعد أن أعطاها علبة ملأى بالآلام والشرور ليكيد بذلك لبنى الإنسان ، فما لبث إيبيميتيه أن اتصل بپاندور وفتح العلبة حتى تطاير منها الآلام والشرور ؛ فكان هذا أصل شقاء بنى الإنسان . غير أن پروميتيه قد خفف من أثر هذا بأن زود الإنسان بالأمل : « ما أضيق العيش لولا فسحة الأمل » .

وتروى الأساطير أن أولاد إيبيميثيه وپاندور قد غضبت عليهم الطبيعة فأرسلت عليهم طوفانا أغرقهم جميعا إلا دوكاليون Deucalion وزوجه بيرها Pyrrha فقد هداهما پروميثيه (رقم ٩) إلى صنع سفينة مخرت بهما عباب الطوفان حتى رست على جبل پرناس Parnasse وظلا على قمته حتى أقلعت السماء وبلعت الأرض ماءها ، فانتشروا فيها وانبث منهما رجال كثير ونساء فى لحظات قليلة . وذلك أنه قد أوحى إليهما أن يتناول كل منهما ما يصادفه من حصاً وأحجار ويقذف به خلفه ، فمن الأحجار التى قذف بها دوكاليون خلق الرجال ومن الحصا الذى قذفت بها بيرها خلق النساء . وهكذا عمرت الأرض وعادت إليها الحياة وانتشر فيها النوع الإنسانى فى زمن وجيز .

* * *

ونرى لزاما قبل أن نختم هذا البحث أن نوجه النظر إلى أمرين: أحدهما وجه الشبه بين ماجاء فى بعض هذه الاساطير وما جاء فى القصص الدينية الواردة فى الكتب المقدسة ، وثانيهما ما سبق أن أشرنا إليه من أن العقل اليونانى قد رمى من وراء هذه الأساطير إلى تبسيط مظاهر الكون وتجسيم قوى الطبيعة وتيسير فهمها ، وإعطاء شكل مادى للمعنويات ، فرد كل أولئك إلى صور رمزية ، سهلة المأخذ ، حسية العناصر .

من أهم مراجع هذا الفصل

---

1 — A et M Croiset : Histoire de la Littérature Grecque.

2 — Eschyle : Prométhée enchaîné

3 — Girard (Jules) : Le Sentiment religieux en Grèce.

4 — Guigniaut : de la Théogonie d'Hésiode.

5 — Hésiode : La Théogonie.

6 — Homère : L'Iliade

7 — Homère : L'Odyssée.

البابُ الثانى

من غرائب الشعائر والعبادات

الفصل الأول

الصوم

— ١ —

نشأة الصيام وأنواعه

لا نعلم على وجه اليقين متى نشأت فكرة الصوم فى المجتمعات الإنسانية ، ولا نكاد نعرف شيئاً يعتد به عن الأسباب الأولى التى دعت إليه ؛ كما أن ما وصل إلى علمنا عن النظم الدينية للأمم الغابرة لا يرشدنا إلى أول شريعة جاءت به، ولا يقفنا على أول شعب ظهر فيه . وكل ما يذهب إليه بعض الباحثين فى صدد هذه الأمور يتألف من آراء فطيرة تعتمد فى بعض نواحيها على الحدس والتخمين ، وفى نواح أخرى على استنباطات ضعيفة قلقة لا يطمئن إلى مثلها منهج سليم .

غير أنه مما لا شك فيه أن الصوم من أقدم العبادات الإنسانية ومن أكثرها انتشارا . فلم يكد يخلو منه دين من الأديان التى أخذت بها المجتمعات ، ولم تتحرر منه شعائر شعب من شعوب العالم قديمه وحديثه : جاء فى ملل التوتميين والمجوس والوثنيين والصائبين والمانوية والبوذيين والبرهميين وعبدة الكواكب والحيوان ، كما جاء بشرائع اليهود والنصارى والمسلمين .

وقد اختلفت أشكاله باختلاف الأمم والشرائع ، وتعددت أنواعه بتعدد

الظروف المحيطة به والأسباب الداعية إليه . فمنه ما يكون بالكف عن الأكل والشرب والاتصال الجنسي والكلام ، ومنه ما يكون بالكف عن واحد من هذه الأمور أو عن بعضها . — وقوامه على كل حال هو : حرمان الجسم والنفس من بعض حاجاتهما الضرورية المحببة .

ولعل الكف عن الكلام هو أغرب أنواع الصيام . وهو منتشر لدى كثير من الأمم البدائية وغيرها . فقد ذكر سبنسر وجيلين B. Spencer and Gillen فى كتابهما عن سكان أستراليا الوسطى[1] حالات كثيرة من هذا القبيل ، منها أن المتوفى عنها زوجها يجب عليها أن تظل مدة طويلة ، تبلغ أحيانا عاما كاملا ، صائمة عن الكلام . ويظهر أن شيئا من هذا كان متبعا فى ديانة اليهود ، بدليل قوله تعالى على لسان مريم : « إنى نذرت للرحمن صوما فلم أكلم اليوم إنسيا ... فأشارت إليه ... الآية[2] » .

والإمساك عن الأكل والشرب فى الصيام يقع على وجوه كثيرة : فمنه المطلق الذى يشمل جميع المأكولات والمشروبات (كصيام الصابئين والمانوية والمسلمين) ومنه المقيد الذى يتم بالكف عن بعض أنواعها (كبعض أنواع الصيام عند المسيحيين) .

ومن أنواع الصيام ما يقتضى الإمساك عن هذه الأمور اليوم كله نهاره وليله ، ومنها مالا يقتضى الإمساك إلا نهاراً أو شطراً من النهار ، ومنها ما يبدأ بغروب الشمس ويستغرق الليل كله أو شطرا منه .

ومن أنواع الصيام ما يكون متتابعا يجرى فى أيام متتالية ، ومنه ما يكون

---

(١) انظر ص ٢١.

(٢) أنظر تفصيل ذلك فى كتابنا « نشأة اللغة عند الإنسان والطفل » صفحة ٩ .

مقصوراً على يوم واحد أو ليلة واحدة أو جزء من يوم أو ليلة ، ومنه ماشرع فى أيام غير متتابعة يفصلها بعضها عن بعض فترات معينة .

ومن أنواع الصيام ما هو واجب على جميع الطبقات أو على بعضها بشروط خاصة ، ومنه ماهو مستحب يندب إليه جميع الأفراد أو بعض طوائف منهم .

— ٢ —

مقتضيات الصيام ومناسباته

هذا وترجع أهم الحالات والمناسبات التى تقتضى الصوم على وجه الوجوب أو الندب فى مختلف الشرائع الإنسانية إلى الأمور الآتية :

١ — حلول مواقيت عادية دورية ، كحلول فصل معين من فصول السنة ، أو شهر من شهورها ، أو يوم من أيام الأسبوع ، أو بلوغ كوكب منزلة خاصة من منازله ... وما إلى ذلك . وكثيراً ما يكون الميقات تاريخا لحدث إجتماعى خطير وقع فيه ، فيتجه الصيام اولا وبالذات إلى هذا الحدث أو إلى أمور تتصل به : كشهر الصيام مثلا عند المسلمين ، فإنه تاريخ لنزول كتابهم الكريم وهو القرآن وكاليوم السابع عشر من الشهر الرابع العبرى عند اليهود وهو أحد أيام صيامهم ، فإنه تاريخ لسقوط أورشليم عاصمة ملكهم القديم .

٢ — حلول ظواهر فلكية غير عادية كالكسوف والخسوف .

٣ — حوادث الوفاة .

٤ — بلوغ الشخص سنا معينة أو مجاوزته مرحلة من مراحل حياته .

٥ — التكفير عن بعض الذنوب المقصودة وغير المقصودة أو التحلل من بعض الواجبات والالتزامات الدينية وغيرها .

٦ — وقد يتخذ الصوم وسيلة للحصول على أغراض نفعية إيجابية (بلوغ منزلة خاصة من المنازل اللاهوتية ، أو صفاء الروح ، أو إشراق الحقائق على النفس وإلهامها المعلومات ، أو الإطلاع على الغيب ، أو الإتصال بعالم السماء ، أو القدرة على الإتيان بأمور خارقة للعادة ، أو تسخير بعض القوى غير المرئية وإرغامها على سلوك معين ، أو إنزال المطر ، أو إرغام الهواء على الهبوب ... وهلم جرا).

٧ — وقد يلجأ إلى الصوم لدفع ضرر فردى أو جمعى (مرض أو وباء أو طوفان أو قحط ... وما إلى ذلك) .

٨ — وقد يتخذ الصوم تمهيداً لعبادة أخرى أو وسيلة لجعلها مقبولة أو عنصراً هاما من عناصرها . ومن ذلك الصوم الذى يسبق أو يصاحب تقديم القربان أو الوفاء بالنذور أو إيتاء الزكاة أو إخراج الصدقات أو الاعتكاف أو الصلاة ... وما إلى ذلك .

ولعل أهم أنواع الصيام وأكثرها انتشاراً فى مختلف الديانات هو النوع الأول ، وهو الصيام فى مواقيت معينة تتكرر كل سنة أو كل شهر أو كل أسبوع ، وهو الصيام الذى يرتبط فى الغالب بتاريخ أحداث اجتماعية خطيرة .

ومن أشهر الديانات التى وجهت إلى هذا النوع من الصيام عناية كبيرة ، وكثرت فيها مناسباته ، وأنزلته منزلة الفروض العينية ، ديانات الصابئين والمانويين والبرهميين والبوذيين واليهود والمسلمين .

وسنقصر كلامنا فيما يلى على بيان مظاهر هذا النوع من الصيام فى هذه الشرائع والبحث عن الدعائم التى يقوم عليها .

— ٣ —

الصيام ذو المواقيت الدورية
فى ديانة الصابئين والمانوية

ذكر ابن النديم فى كتابه « الفهرست(١) » أن شريعة الحرانيين المعروفين بالصابئة أو الصابئين (وقد بقى بدياناتهم كثير من آثار الديانة البابلية القديمة المؤسسة على تقديس الكواكب) « تفترض عليهم الصيام ثلاثين يوما أولها لثمان مضين من اجتماع آذار (مارس) ، وتسعة أخر أولها لتسع بقين من اجتماع كانون الأول (ديسمبر) ، وسبعة أيام أخر أولها لثمان مضين من شباط (فبراير) وهى أعظمهما . وأعيادهم عيد يسمى عيد فطر السبعة وعيد فطر الشهر وقيل فطر الثلاثين ... » .

وذكر فى أثناء كلامه عن أشهرهم أنهم يقومون بصيام الثلاثين تكريما للقمر ، وبصيام تسعة الأيام تكريما « لرب البخت » (وهو زوس أو چوپيتر أو المشترى(٢) على ما يظهر من سياق كلامه ومما ذكره فى موطن آخر عن صفات هذا الكوكب) ، وبصيام سبعة الأيام تكريما للشمس « وهى الرب العظيم رب الخير » .

ويظهر من عباراته أن صيام الثلاثين كان إمساكا مطلقا عن جميع المأكولات والمشروبات من طلوع الشمس إلى غروبها وكذلك صيام تسعة الأيام ، على حين أن صيام السبعة كان مقيدا ، فكانوا « لا يأكلون فى هذه الأيام شيئاً من الزفر(٣) ولا يشربون الخمر » .

---

(١) انظر الجزء التاسع من كتاب « الفهرست » لابن النديم .

(٢) انظر ص ٤٠ رقم ٥ .

(٣) كلمة عامية معناها اللحم وما إليه .

وذكر فى أثناء كلامه(١) عن الثنوية الكلدانيين أو المانوية (وديانتهم خليط من البابلية القديمة والمسيحية والفارسية ، وفيها مظاهر كثيرة من تقديس الكواكب . أما زعيمهم الدينى الذى ينسبون إليه فيسمى « مانى بن فتق ») ما يستفاد منه أن الصوم لديهم فى مواقيت كثيرة : « فإذا نزلت الشمس القوس وصار القمر كله نورا يصام يومان لا يفطر بينهما ، فإذا أهل الهلال يصام يومان لا يفطر بينهما ، ثم بعد ذلك يصام إذا صار نورا يومان فى الجدى ، ثم إذا أهل الهلال ونزلت الشمس الدلو ومضى من الشهر ثمانية أيام يصام حينئذ ثلاثون يوما يفطر كل يوم عند غروب الشمس » . وعقب على ذلك بما يفهم منه أنهم كانوا يصومون الأحد من كل أسبوع. وأن خواصهم كانوا يصومون الاثنين أيضا ، وذكر قبل عبارته الأولى أنهم كانوا يصومون كذلك « سبعة أيام أبدا فى كل شهر » .

ومن هذا يبين أنه كان لهم صوم أسبوعى وصوم شهرى وصوم سنوى : فكانوا يصومون الأحد والاثنين من كل أسبوع ، واليومين الأولين وسبعة أيام أخرى من كل شهر قمرى، وأربعة وثلاثين يوما سنويا، منها يومان متتابعان عند نزولى الشمس القوس ، ويومان متتابعان عند نزولها منزلة الجدى ، وثلاثون يوما متتابعة عند نزولها الدلو .

وعبارات ابن النديم صريحة فى أن صومهم الشهرى والسنوى كان متصلا اتصالا وثيقا بالظواهر الفلكية. أما صومهم الأسبوعى فقد ذهب المطران الأرمنى عبيد چيزو Ebedjésu كما نقل عنه فلوجل Flügel إلى أنهم كانوا يصومون الأحد لأنهم كانوا يعتقدون أن القيامة تقوم فى يوم الأحد ، فكانوا يعملون على

---

(١) المرجع السابق نفسه .

أن تقوم عليهم القيامة وهم صوم[١] وذهب ليون لوجران (Léon le Grand) كما نقل عنه « وستر مارك[٢] » إلى أن صيامهم الأحد والإثنين كان تكريما للقمر والشمس . وهذا التعليل أدنى إلى الصحة من الأول ، لأنه يرجع هذا الصوم الأسبوعى إلى الأسباب نفسها التى ترجع إليها الأنواع الأخرى من صيامهم ، ولاتفاقه مع ماقاله ابن النديم بصدد الكواكب والنجوم التى ينسب إليها فى نظرهم كل يوم من أيام الأسبوع . فقد ذكر أن يوم « يوم الأحد للشمس واسمها إيليوس ويوم الإثنين يوم للقمر واسمه سين ، ويوم الثلاثاء للمريخ واسمه آس ...[٣] » . وإذا لاحظنا أن أكبر آلهتهم الإلهان هما الشمس والقمر اللذان ينسب إليهما يوم الأحد ويوم الإثنين أدركنا السبب فى تخصيصهم هذين اليومين بالصوم من بين أيام الأسبوع .

ولم يكن الصوم هو المظهر الفذ لتأثر الصابئين والمانويين بالديانة البابلية القديمة المؤسسة على تقديس الكواكب ، بل ظهر هذا التأثر كذلك بشكل جلى فى صلاتهم وأوقاتها . فقد جاء فى « فهرست » ابن النديم (وهو من أهم المراجع فى هاتين الشريعتين) ما يدل على اتصال هذه الأوقات اتصالا وثيقا بحركات الشمس الظاهرة . أما الصابئون فقد ذكر فى صددهم أن المفترض عليهم من الصلاة « فى كل يوم ثلاث : أولها قبل طلوع الشمس بنصف ساعة أو أقل لتنقضى مع طلوع الشمس وهى ثمان ركعات وثلاث سجدات فى كل ركعة ؛ والثانية

---

(١) V. Westermarck : L'origine et le Développment des Idée Morales T. II, p. 300 (traduction française de R. Godet, Paris 1922) .

(٢) Westermck. op. cit. même page.

(٣) الفهرست لابن النديم الجزء التاسع .

انقضاؤها مع زوال الشمس وهى خمس ركعات وثلاث سجدات فى كل ركعة ؛ والثالثة مثل الثانية انقضاؤها عند غروب الشمس ». وعقب على ذلك بقوله : « وإنما ألزمت هذه الأوقات لمواضع الأوتاد الثلاثة التى هى وتد المشرق ووتد وسط السماء ووتد المغرب »... « وصلواتهم النافلة التى هى بمنزلة الوتر فى لزومه للمسلمين ثلاث فى كل يوم : الأولى فى الساعة الثانية من النهار (وهى تقابل صلاة الضحى عند المسلمين) ؛ والثانية فى الساعة التاسعة من النهار (وهى تقابل العصر) ؛ والثالثة فى الساعة الثالثة من الليل (وهى تقابل العشاء) . ولا صلاة عندهم إلا على طهور ». وأما المانويون فقد ذكر ابن النديم أنه قد فرض عليهم من الصلوات أربعا أو سبعا . « فأما الصلاة الأولى فعند الزوال ، والصلاة الثانية بين الزوال وغروب الشمس ، ثم صلاة المغرب بعد غروب الشمس ، ثم صلاة العتمة بعد المغرب بثلاث ساعات » . ووصف صلاتهم فى العبارات الآتية التى تدل على أنهم كانوا يقيمونها تقديسا للكواكب وبخاصة الشمس : « وذلك أن يقوم الرجل فيمسح بالماء الجارى أو غيره ويستقبل النير الأعظم قائما ، ثم يسجد ويقول فى سجوده : مبارك هادينا الفارقليط رسول النور ومبارك ملائكته الحفظة ومسبح جنوده النيرون ، يقول هذا وهو يسجد ويقوم ولا يلبث فى سجوده ويكون منتصبا ، ثم يقول فى السجدة الثانية : مسبح أنت أيها النير أصل الضياء(١) » .

---

(١) المرجع السابق نفسه .

— ٤ —

الصيام ذو المواقيت الدورية
فى الديانات الهندية

وتقدم لنا كذلك الديانات الهندية ، وخاصة البرهمية والبوذية ، أمثلة كثيرة للصيام ذى المواقيت الدورية المتصل بظواهر الفلك ، ولا سيما ظواهر الشمس والقمر .

فقد فرضت شريعة البرهميين على طبقة الكهنة (التى يطلق على أفرادها اسم البراهمة) الصيام أيام الاعتدالين (أول فصل الخريف وأول فصل الربيع) والانقلابين (أول فصل الشتاء وأول فصل الصيف) واليومين الأول والرابع عشر من كل شهر قمرى (مبدأ ظهور الهلال وعندما يصير بدرا) . وورد فى كتب البراهميين المقدسة أنه فى أثناء كسوف الشمس يجب الكف عن الأكل والشرب والاتصال الجنسى والصلاة ؛ وهذا فيما بالطبقات الدنيا . أما الطبقات العليا (طبقة البراهمة أو الكهنة وطبقة المحاربين) فلا يقتصر واجبهم على ما تقدم ، بل يحرم عليهم كذلك الانتفاع بشىء من الأطعمة التى تكون بمنازلهم وقت الكسوف ، ويجب عليهم التصدق بها على غير أفراد طبقتهم بعد تحطيم الآنية التى كانت تشتمل عليها(١) . وتوجب شرائع مانو (التى يتألف منها أهم قسم من شرائع الديانة البرهمية) على طبقة السناتا Sinata (وهم كبار الكهنة من البرهميين) أن يكفوا عن الأكل والشرب والنوم والسفر من غروب الشمس إلى غروب الشفق الأحمر كل يوم(٢) .

---

(1) Crook : Ropular Religion of Northern India, I, 21; Westermarck op. cit. p. 296.

(2) Lois de Manou, IV, 55.

وكثير من الديانات الهندية المؤسسة على تقديس الشمس توجب على متبعيها الصيام كل يوم من غروب الشمس إلى شروقها ورؤية جرمها بالسماء . فإن حجبتها السحب عند طلوعها وجب مواصلة الصيام حتى تبزغ(١) (ومن الغريب أن هذا النوع من الصيام متبع عند عشائر السنانيموك Snanimuq من قبائل السالييش Saliches ، وهى إحدى قبائل الهنود الحمر التى يتألف منها السكان الأصليون لأمريكا الشمالية)(٢) .

وقد فرضت ديانة البوذيين الصيام من شروق الشمس إلى غروبها فى أربعة أيام من كل شهر قمرى يسمونها أيام «اليوبوزاثا» (Uposatha) وهى اليوم الأول والتاسع والخامس عشر والثانى والعشرين (أى مبدأ كل منزلة من منازل القمر الأربع) كما أوجبت فيها الراحة التامة وحرمت مزاولة أى عمل حتى إعداد طعام الإفطار . ولذلك يعمل الصائمون على إعداد طعامهم قبل شروق الشمس من كل يوم من هذه الأيام الأربعة(٣) .

— ٥ —

الصيام ذو المواقيت الدورية
فى الديانة اليهودية

وفى الديانة اليهودية لهذا النوع من الصيام أمثلة كثيرة من اهمها صيام اليوم

---

(1) Crook : Things Indian. p. 214.

(2) Westermarck, op. cit. 267

(3) Childers : A. Dictionary of the Pali Language. p. 535.

العاشر من الشهر السابع العبرى (يوم كبور أو يوم الكفارة) . وقد كتب هذا الصوم على اليهود للاستغفار وطلب العفو عن الخطايا بنصوص قطعية صريحة من التوراة نفسها(١) .

ويظهر أن اليهود فى عصورهم القديمة كانوا يصومون السبت من كل أسبوع واليوم الأول من كل شهر قمرى ، فضلا عن كفهما عن مزاولة الأعمال فيهما ، ثم قصر الأمر فيما بعد على الكف فيهما عن مزاولة الأعمال . وهذا ما يستفاد ضمنا من الآيات التى نهوا فيها نهيا صريحا عن صيامهما ، إذ النهى عن صيام هذين اليومين بالذات دليل على أنهم كانوا يصومونهما فيما سبق . وذلك أن الحظر فى الشرائع لا ينصب فى الغالب إلا على شىء كان متبعا معمولا به(٢) .

ولصيام هذين اليومين صلة وثيقة بحركات القمر . أما صيام اليوم الأول فصلته بذلك واضحة كل الوضوح . وأما صيام يوم السبت فقد قامت أدلة كثيرة على أن خواتيم الأسابيع كانت توافق فى عصورهم القديمة دخول القمر فى منازله. فكانت مواقيتهم الفلكية ، على ما يظهر ، تقسم الشهر القمرى أربعة أقسام يمثل كل قسم منها منزلة من منازل القمر الأربع . وكان كل قسم من هذه الأقسام يسمى أسبوعا ، ويختتم بيوم السبت . على أن التفكير فى تقسيم الزمن إلى أسابيع ترجع نشأته الأولى فى الإنسانية إلى تعاقب منازل القمر واستغراق كل منزلة منها نحو سبعة أيام . وبذلك يتصل صيام اليهود القديم فى سبتهم بالظواهر نفسها التى يتصل

---

(١) سفر اللاويين ٢٩ وتوابعها من الإصحاح السادس عشر و٢٧ وتوابعها من الإصحاح الثالث والعشرين ؛ وسفر العدد ٧ من الإصحاح التاسع والعشرين .

(٢) Jastrow : Ariginal Caracter of the hebrew Sabbat, dans : American Journal of Theology, II, 325; Westermarck op. cit. 298.

بها صيام البوذيين أربعة أيام من كل شهر قمرى كما تقدم .

وورد فى الفقرات الثانية والثالثة والتاسعة والعاشرة من الإصحاح الثامن بسفر نحميا (وهو من الأسفار التاريخية من العهد القديم) ما يدل على أن كثيراً من اليهود كانوا يصومون اليوم الأول من الشهر السابع ، وعلى أن نحميا نفسه أقرهم على ذلك وأمر أفراد الشعب أن يبعثوا إلى الصائمين منهم فى هذا اليوم بطعام إفطارهم(١) .

وورد كذلك فى الفقرة الأولى من الإصحاح التاسع بسفر نحميا ما يدل على أن اليهود قد صاموا اليوم الرابع والعشرين ن الشهر السابع : « فى اليوم الرابع والعشرين من الشهر السابع اجتمع بنو إسرائيل مرتدين المسوح ومعفرين جسومهم بالرماد للاحتفال بيوم الصوم » .

ويفهم مما ورد فى سفر زكريا أنهم بعد الجلاء إلى بابل كانوا يصومون أياما أخرى كثيرة دورية لذكرى حوادث مؤلمة فى تاريخهم وأنهم كانوا يسمون كلامنها برقم الشهر العبرى الذى وقعت فيه الحادثة . فمن ذلك « الصوم الرابع » الذى كان يقع فى السابع عشر من الشهر الرابع (تموز ، يولية) لذكرى سقوط أورشليم ، و « الصوم الخامس » الذى كان يقع فى التاسع عشر من الشهر الخامس (آب ، أغسطس) لذكرى خراب أورشليم والهيكل ، و « الصوم السادس » وهو صوم إستير الذى كان يقع فى الثالث عشر من الشهر السادس (آذار ، مارس) لذكرى حادثة هامان وإستير(٢) ، « والصوم السابع » فى الثالث من الشهر السابع (تشرى ،

---

(١) انظر هذه الفقرات ولاسيما الفقرة العاشرة وانظر ما كتبه فى هذا الصدد « وسترمارك » ، المرجع السابق صفحة ٢٩٨ .

(٢) كان هامان هذا وزيرا لأحد ملوك فارس (إخشويرش Assuérus) . وقد دبر هذا الوزير كيدا لإهلاك اليهود ، فاكتشفت هذا الكيد إستير زوجة الملك (وكانت من أصل يهودى) وأحبطته . وانتهى الأمر بقتل هامان . (انظر القصة كاملة فى سفر إستير ، وهو سفر صغير يشتمل على عشرة إصحاحات قصيرة) . — وهامان هذا غير هامان وزير فرعون الذى ورد ذكره فى القرآن فى آية ٣٨ من سورة القصص وفى آيتى ٣٦ و ٣٧ من سورة غافر .

سبتمبر) لذكرى قتل جداليا آخر رئيس على اليهود بعد السبي ، و « الصوم العاشر » الذى كان يقع فى العاشر من الشهر العاشر (طيبت ، كانون الثانى ، يناير) لذكرى حصار أورشليم .

ولديهم كذلك أنواع أخرى مستحبة من الصيام تقع فى مواقيت دورية ويقومون بها تخليدا لذكرى وفاة عظمائهم كموسى وهرون والشهداء أو لذكرى حوادث أخرى فى تاريخهم ، ويبلغ عددها خمسا وعشرين .

ويصوم بعض أتقيائهم اختياراً الأثنين والخميس من كل أسبوع حزنا على سقوط أورشليم والهيكل وأول وثانى اثنين وأول خميس من شهر أيار (مايو) وحشوان (أكتوبر) بعد عيد الفصح والمظال كفارة عن خطاياهم فى الأعياد . وقد جرت العادة لديهم كذلك أن يصوم أول مولود لأبويه اليوم السابق لعيد الفصح تخليدا لذكرى إهلاك الرب أول مولود لكل أبوين من المصريين حينما منعوا بنى إسرائيل من الخروج من مصر(١) .

— ٦ —

الصوم ذو المواقيت الدورية عند المسلمين

شرع الدين الإسلامى أنواعا كثيرة من الصيام فى مواقيت دورية : بعضها يعود مرة كل سنة ، وبعضها يعود مرة كل شهر ، وبعضها يعود مرة كل أسبوع . ومن هذه الأنواع ما هو فرض وهو صيام رمضان . ومنها ما هو مستحب : كصيام الاثنين والخميس من كل أسبوع ، فعن أبى هريرة « أن النبى عليه السلام كان أكثر ما يصوم الاثنين والخميس(٢) » ، وكصيام ثلاثة الأيام الأولى من رجب

---

(١) انظر تفصيل ذلك فى الفقرة الثالثة من الفصل التالى (الأضحية والقرابين) .

(٢) رواه أحمد بسند صحيح .

أو أكثره والخامس عشر من شعبان أو أكثر شعبان ، فقد قالت عائشة « مارأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم استكمل صيام شهر قط إلا شهر رمضان ، وما رأيته فى شهر أكثر منه صياما فى شعبان(١) » ؛ وكصيام ستة أيام متتابعة من شوال تبدأ من اليوم الثانى منه لقوله عليه السلام « من صام رمضان وأتبعه ستا من شوال فكأنما صام الدهر(٢) » ؛ وكصيام التاسع من ذى الحجة وهو يوم عرفة لقوله عليه الصلاة والسلام « صوم يوم عرفة يكفر سنتين ماضية ومستقبلة(٣) » ، وهذا لغير الحاج أما الحاج فنهى عن صيام هذا اليوم ، لما رواه ابو هريرة إذ قال « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم عرفة بعرفات(٤) » ؛ وكصيام شهر المحرم لما رواه أبو هريرة إذ قال « سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أى الصيام أفضل بعد رمضان ، قال شهر الله الذى تدعونه المحرم(٥) » ؛ وكصيام الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر من كل شهر قمري ، فعن أبى ذر الغفارى أنه قال « أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نصوم من كل شهر ثلاثة الأيام البيض : ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة ، وقال هى كصوم الدهر(٦) » ، وإنما سميت هذه الأيام البيض لبلوغ القمر فى لياليها إلى كماله . ومن ذلك أيضا صيام التاسع والعاشر والحادى عشر من شهر المحرم . فقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد رأى طوائف اليهود بيثرب تصوم يوم عاشوراء ، فسألهم عن ذلك ، فقالوا إننا نصومه تخليدا لذكرى اليوم الذى نجى الله فيه موسى وبنى إسرائيل من فرعون وكيده ، ويسر

---

(١) رواه البخارى ومسلم .

(٢) رواه الجماعة (ما عدا البخارى والنسائى) عن أبى أيوب الأنصارى .

(٣) رواه الجماعة (ما عدا البخارى والترمذى) عن أبى قتادة .

(٤) رواه أحمد وأبو داود والنسائى وابن ماجة .

(٥) رواه أحمد ومسلم وأبو داود .

(٦) رواه النسائى وصححه ابن حبان .

لهم الهجرة من مصر . فقال عليه السلام نحن أولى بموسى منكم ، وإنى لأحتسب على الله أن يكفر بصيام هذا اليوم ذنوب العام السابق له . فصامه وحبب المسلمين فى صيامه . وقد حرص النبى عليه السلام على مخالفة اليهود فندب إلى صوم التاسع مع العاشر . فعن ابن عباس رضى الله عنهما قال : « لما صام رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عاشوراء وأمر بصيامه قالوا يارسول الله إنه يوم تعظمه اليهود والنصارى ، فقال إذا كان العام المقبل إن شاء الله صمنا اليوم التاسع . قال : فلم يأت العام المقبل حتى توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم(١) » . وفى رواية أنه ندب إلى صوم يوم قبله ويوم بعده إمعانا فى حرصه على مخالفة اليهود . وقد استخلص ابن القيم من الأحاديث الواردة فى صيام عاشوراء أن أكمل الحالات أن يصام قبله يوم وبعده يوم ، ويليها أن يصام التاسع مع العاشر ، ويلى ذلك افراد العاشر بالصوم . ويظهر من مراجعة المواقيت التى يصوم فيها اليهود أن هذا اليوم لا يقع لديهم دائما فى العاشر من المحرم ، وإنما يظهر أنه اتفق وقوعه فى العام الذى يشير إليه الحديث فى العاشر من شهر المحرم العربى . وهو مرتبط عند اليهود بتقويم عبرى يختلف عن التقويم العربى . — هذا وقد روى عن عائشة ما يفيد أن صيام عاشوراء يرجع إلى أصل عربى جاهلى لا إلى أصل يهودى . فقد قالت كان يوم عاشوراء يوما تصومه قريش فى الجاهلية . وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه . فلما قدم المدينة صامه وأمر الناس بصيامه . فلما فرض رمضان قال : من شاء صامه ومن شاء تركه(٢) » .

وتحافظ بعض فرق المسلمين على أنواع من الصيام ترتبط مواقيتها بأحداث اجتماعية ذات بال فى تاريخها الخاص ، كإحياء بعض فرق الشيعة للأيام العشرة الأولى من المحرم بالصيام والقيام وترتيل الأوراد وتعذيب الجسم تخليدا لذكرى

---

(١) رواه مسلم وأبو داود .

(٢) حديث متفق عليه من الجماعة .

من استشهد من آل البيت فى هذه الأيام . ويظهر أن هذه الفرق قد استغلت الأحاديث الواردة فى صيام عاشوراء فأولتها على الوجه الذى يتفق مع أغراضها ومع حرصها على تخليد ذكرى شهداء آل البيت ، مع أن الأحاديث السابق ذكرها تدل على أن لصوم عاشوراء فى الإسلام أصلا يختلف كل الاختلاف عما تذهب إليه هذه الفرق ، ومع أن إجماع الثقات من فقهاء المسلمين منعقد على أنه ليس من تعاليم الإسلام اتخاذ أيام وفاة الأنبياء والشهداء والصالحين من المؤمنين أيام صيام ولا أيام مأتم وعزاء .

— ٧ —

تعليل الصوم ذى المواقيت المرتبطة بأحداث اجتماعية

ينتظم الصوم ذو المواقيت الدورية — كما يظهر ذلك مما سبق — مجموعتين مختلفتين : إحداهما تشمل أنواعا ترتبط مواقيتها بأحداث اجتماعية وقعت فيها ؛ والأخرى تشمل أنواعا لا تتصل مواقيتها بأحداث اجتماعية وإنما ترتبط بظواهر فلكية خالصة .

أما الأنواع التى ترتبط مواقيتها بأحداث اجتماعية وقعت فيها — وهى أهم أنواع هذا الصيام ، وأكثرها انتشارا ، وأعظمها خطرا — فيرجع السبب فى نشأتها إلى حرص المجتمع على تخليد هذه الأحداث ، وتجديد ذكرياتها فى النفوس ، وجعلها ماثلة فى أذهان الأفراد . وبالجملة يرجع إلى حرصه على تسجيل تاريخه وإحياء أيامه البارزة .

وتتحقق هذه الأغراض الاجتماعية فيما جاءت به الديانات السماوية نفسها من

هذا النوع . غير أن حكمة التشريع فى هذه الديانات كثيرا ما تكون أوسع نطاقا من ذلك ، وقد تتجه أحيانا اتجاها آخر .

— ٨ —

تعليل الصوم ذى المواقيت المرتبطة بظواهر فلكية

وأما الأنواع الأخرى من هذا الصيام الدورى ، وهى التى لا تتصل بأحداث اجتماعية ، وإنما ترتبط بظواهر فلكية خالصة ، فقد اختلفت آراء العلماء اختلافا كبيرا فى تعليلها وتوضيح نشأتها .

فنهم من يرى أنها مظهر من مظاهر عبادة الكواكب ، وأن نشأتها الأولى فى المجتمعات الإنسانية ترجع إلى رغبة الناس فى الظهور بمظهر الضعف والمسكنة والذلة والخشوع أمام الكواكب المقدسة عند بلوغها فى سيرها منزلة ذات تأثير يقينى أو معتقد فى حياة الحيوان أو النبات أو الطبيعة . فهذا النوع من الصوم لا يختلف فى نظر أصحاب هذا الرأى عن الصلاة التى يقيمها عبدة الشمس عند شروقها أو زوالها أو غروبها : كلاهما رمز إلى ضعف العابد وذله وعظمة المعبود وجلاله ؛ وكلاهما يحدث فى أوقات تتجلى فيها قدرة المعبود وتظهر آثاره فى حياة العابد ؛ وكلاهما يتضمن اشتراك الجسم فى التعبير عما يريد العابد أن يظهر به من صفات الاستكانة والخضوع . وكل ما بينهما من فرق أن الصلاة تعبر عن ذلك بتقصير الجسم فى الركوع والعمل على تلاشيه ومساواته بالرغام فى السجود ؛ على حين أن الصوم يعبر عن ذلك عن طريق إضعافه وحرمانه من بعض ما يحتاج إليه .

ومنهم من يرى أن السبب فى نشأة هذه الأنواع من الصيام يرجع إلى خوف الإنسان فى مراحله الدينية الأولى من بعض ظواهر فلكية ، واعتقاده أنها نذير نحس ، وحرصه على أن يتقى شرها بالكف فى أثناء حدوثها عن كل ما يمكن أن يكون مصدر مكروه كالطعام والشراب . وقد ظهر للقائلين بهذا الرأى من دراستهم لمجموعة المعتقدات التى كان يدين بها معظم الأمم السابق ذكرها أن صيام كل منها كان يقع فى الأوقات التى اشتهر عندها فى جميع عصورها أو فى بعضها أنها أوقات نحس . ويرون فى شرائع البوذيين على الأخص أوضح دليل على صدق ما يذهبون إليه . فقد تقدم أن أيام الصيام عند البوذيين لا يجب فيها الكف عن الطعام والشراب فحسب ، بل يجب فيها كذلك الكف عن مزاولة أى عمل ؛ وما ذاك إلا لشدة اعتقادهم فى نحسها ، ومبالغتهم فى الحرص على اتقاء شرها بإحجامهم عن كل ما يمكن أن ينجم عنه مكروه (١) .

* * *

وغنى عن البيان أن هذه الآراء وما إليها لا يمكن أن يصدق شىء منها إلا على شرائع المجوس والوثنيين والصابئين والمانوية ومن إليهم . أما ما جاءت به شرائع التوحيد من صيام – وإن بدا فى ظاهره متصلا بسير الأفلاك ومنازلها – فتتعالى أغراضه فى الحقيقة عن هذه الأمور علوا كبيرا . كما سيظهر لنا ذلك فى الفقرة التالية .

— ٩ —

محاولات باطلة لرد أنواع الصيام ذى المواقيت الدورية عند المسلمين إلى نظائرها عند الصابئة والمانويين

هذا ، وقد حاول كثير ممن فى قلوبهم مرض وممن وقفوا جهودهم على النيل

---

(١) انظر ص ١٦٨

من الإسلام والكيد له تحت ستار البحوث التاريخية والتحقيقات الاجتماعية أن يرجعوا أنواع الصيام الدورية عند المسلمين إلى نظائرها عند الصائبة والمانويين ؛ ووجهوا أكبر قسط من جهودهم الآثمة إلى إرجاع صيام رمضان على الأخص إلى صيام الثلاثين عند هؤلاء ؛ كما حاولوا أن يرجعوا صلواتنا إلى صلواتهم . فزعموا أن محمدا عليه السلام قد نقل عن هاتين الديانتين ، ديانة الصائبين وديانة المانوية ، معظم ما جاء به من صلاة وصوم ، وأن الأوقات التى شرعت فيها صلوات المسلمين وصيامهم واتصال هذه الأوقات بحركات الشمس والقمر والكواكب ، كل ذلك ينم على الأصول الصابئية والمانوية التى استمدت منها هذه العبادات .

ومن هؤلاء الدكتور چاكوب الألمانى . فقد قرر فى رسالة كتبها فى صيام رمضان ، بعد تحقيقات حسابية طويلة وموازنات بين التقويم العربى من جهة والتقويمين البابلى والميلادى من جهة أخرى ، أن أول سنة شرع فيها الصيام ، وهى سنة ٦٢٣ ميلادية ، كان أول يوم من رمضانها يوافق الثامن من شهر آذار ، أى إن أول شهر صامه المسلمون كان موافقا فى مبدئه ونهايته لتاريخ صيام الصابئين . ويرى الدكتور چاكوب فى هذا دليلا قاطعا على أن محمدا قد نقل صومه عن شريعة الصابئين(١) . وذهب وسترماك إلى ما يقرب من هذا الرأى مع شىء من الاعتدال والحيطة فى التعبير إذ يقول : « إن وجوه الشبه بين صيام رمضان وصيام الصابئين والمانوية لبالغة من الوضوح مبلغا يحمل الباحث على

---

(1) Jacob (K. G.) : Der muslimisch Fastenmonat Romadân; dans VI Gesellschaft Zu Grefswald, 1ère Partie 1893—96, d. 2 et suiv.

أن ينظر إلى هذه الأنواع الثلاثة من الصيام نظرته إلى ثلاث شعب متفرعة عن أصل واحد. فمن الراجح إذن أن يكون محمد قد نقل صيامه عن الصابئين أو عن المانوية أو عنهما معاً (١).

وهذه لعمري شنشنة عرفناها عن معظم من تصدى من الفرنجة لبحث عقائد الدين الإسلامي وشعائره. فنراهم قبل أن يفهموا الموضوع الإسلامي الذي يتصدون لدراسته حق الفهم، يوجهون كل همهم إلى البحث عن نظير له في الديانات الأخرى، ولا يكادون يعثرون عليه حتى يوحي إليهم تعصبهم أنه لا بد أن يكون هذا منقولاً عن ذاك؛ ثم لا تعوزهم الحيل والمنافذ التاريخية لإلباس أهوائهم ثوب الحق.

ومع أن المقام لا يتسع لرد مفصل على ما زعموه بصدد صيام رمضان لا نرى مندوحة عن الإشارة إلى بعض أمور أعماهم تعصبهم عن النظر إليها، وهي خليقة ان تقوض مزاعمهم رأساً على عقب.

فمن ذلك أنه لم يحدث في الجاهلية اتصال فكري أو ديني بين قريش التي نشأ فيها الرسول عليه السلام وبين المانوية والصابئين. وقد حال دون هذا الاتصال أمور كثيرة: منها اختلاف اللغة والرسم والثقافة والحضارة؛ ومنها بعد المسافة بين منازل هؤلاء ومنازل أولئك. فقد كان بلاد الصابئين والمانوية على حدود فارس من الغرب على حين أن القرشيين كانوا يقطنون الحجاز والمواطن المتاخمة له، وكانت أسفارهم التجارية لا تتجاوز طريق الشام واليمن، يسلكون أحدهما

---

(1) Westermarck : Origine et Développement des Idées Morales, T. II. p p. 301, 302.

فى رحلة الشتاء والآخر فى رحلة الصيف . ولم يعرف عن الرسول عليه السلام أنه اتصل قبل بعثته بالصابئين والمانوية أو احتك بثقافتهم الدينية أو عنى بدراسة شرائعهم أو وقف على شىء منها ، وظل هذا حاله إلى ما بعد رسالته بأمد غير قصير .

ومما يرد به كذلك على أصحاب هذا الإفك أن صوم رمضان يختلف اختلافا جوهريا فى شروطه وقواعده ووقته وطريقة أدائه ومقاصده وحكمة تشريعه عن صوم الثلاثين عند المانوية والصابئين . فليس بينهما من وجوه الشبه إلا الاتفاق فى عدد الأيام وتتابعها . وهذه ناحية شكلية من التعسف اتخاذها دليلا على أن أحدهما منقول عن الآخر . على أنهما فى هذه الناحية نفسها يختلفان اختلافا غير يسير . فالصيام الإسلامى مدته شهر قمرى ، على حين أن صيام الصابئين والمانوية مدته ثلاثون يوما تبدأ بالثامن من شهر شمسى . والصيام الإسلامى يبتدىء بابتداء الشهر وينتهى بانتهائه ، أما صيامهم فيبدأ من الثامن ولا ينتهى إلا فى الشهر التالى له .

وقد بين الله تعالى فى كتابه الكريم السبب الذى من أجله اختير شهر رمضان بالذات ليكون شهرا للصيام ، فذكر أن السبب فى ذلك يرجع إلى أنه الشهر الذى أنزل فيه القرآن . قال تعالى : « شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان ، فمن شهد منكم الشهر فليصمه[1] » . فالحادث الذى من أجله اختير شهر رمضان بالذات ليكون شهرا للصيام حادث إسلامى بحت ولا علاقة له مطلقا بأى شأن من شئون المانوية ولا الصابئين .

هذا إلى أن القرآن الكريم ينص على أن ما سن لنا من الشرائع قد سن مثله

---

(١) آية ١٨٥ من سورة البقرة .

لكثير من الأمم من قبلنا . قال تعالى : « شرع لكم من الدين ما وصينا به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى » . وقال عز وجل فى صيام رمضان نفسه : « يايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم(١) » . فمن المحتمل إذن أن يكون صيام الثلاثين عند الصابئين والمانوية مستمدا فى الأصل من شريعة سماوية تقادم عليها العهد فدخلها التحريف والتبديل ، وبعدت عن غايتها الأولى ، وصبغت بصبغة التقديس للكواكب ، وأن الدين الإسلامى قد كتب الصوم نفسه الذى كتبته هذه الشريعة فأحياها نقية طاهرة وقضى على كل ما علق بها من أدران الشرك .

وما قيل فى صيام رمضان يقال مثله فى بقية أنواع الصيام الدورية وفى جميع أنواع الصلاة عند المسلمين .

— ١٠ —

محاولة لرد صيام رمضان إلى شعائر العرب فى الجاهلية

وقد ذهب بعض المؤرخين من المسلمين وغيرهم إلى أن صيام رمضان كان منتشرا عند بعض قبائل العرب فى الجاهلية ولا سيما قريش . ويؤيدون رأيهم هذا بأن النبي عليه السلام نفسه كان قبل بعثته يقضى فى غار حراء شهر رمضان من كل عام متحنثا صائما . وقد اختلفوا فى أصل هذا التشريع . فمنهم من يرى أنه كان من الشرائع التى جاء بها إبراهيم عليه السلام ، ويستدل على ذلك بأن الذين ثبت أدؤاهم لهذه الشعيرة فى الجاهلية كانوا من المعروفين باتباعهم لملة إبراهيم .

---

(١) آية ١٨٣ من سورة البقرة .

ومنهم من يرى أن عبد المطلب جد النبي عليه السلام كان أول من سن هذا الصيام وعمل به . وقد أخذ بهذا الرأى موير فى كتابه عن « حياة محمد(١) » .

ولكن لم يثبت بعد شيء من هذا كله بدليل قاطع . على أنه لايضير الدين الإسلامى فى شيء أن يكون صيام رمضان متبعا قبل بعثة الرسول . فقد ثبت أن الشريعة المحمدية أقرت كثيراً من عادات العرب وشعائرهم فى الحج وغيره بعد أن خلصتها مما كان عالقا بها من أدران الشرك وعبادة الأصنام .

أهم مراجع الفصل

مشار إليها فى التعليقات

---

(1) Muir : Life of **Mahomet**; **II**, 56.

الفصل الثانى

الأضحية والقرابين

— ١ —

نظرة مجملة فى الأضحية والقرابين

يدلنا البحث فى نشأة الأديان وتاريخها على أن فكرة التقرب للمعبودات بتقديم الأضاحى والقرابين ، واتخاذها سلما تصعد عليه رغبات عالم الأرض ومخاوفه إلى عالم السماء ، والتوسل بها لجر مايبتغيه الأفراد والجتمعات من منافع، ودفع ما يتهددهما من أضرار ، كل ذلك قد نشأ مع الإنسانية ، وظل ملازما للتفكير الدينى فى مختلف مراحله ، وسيظل باقيا ما دامت العقائد والعبادات. فلم يخل من هذه الشعيرة دين من الأديان ، ولم تعر منها حياة شعب من الشعوب . جاءت بعبادات التوتمتين والمجوس والوثنيين والصائبة والمانوية وعبدة الكواكب والحيوان ، كما جاءت فى شرائع اليهود والمسيحيين والمسلمين . نعثر عليها فى أبسط مظاهر التدين وأكثرها اضطرابا ، كما نجدها فى أرقى أشكاله وأشدها دقة وإحكاما . ولا أدل على قدمها وعموم انتشارها من الكلام عنها بجميع أسفار « العهد القديم » ومن أن القرآن الكريم يحدثنا عن شكل من أشكالها جرى العمل به فى عهد آدم نفسه إذ يقول : « واتل عليهم نبأ ابنى آدم بالحق إذ قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر ... »(١) .

---

(٢) آية ٢٧ من سورة المائدة .

وقد جرت هذه العبادة الدموية على بنى الإنسان كثيرا من المصائب والويلات . فكم أثكلت أمهات ، ويتمت أطفالا ، وأيمت نساء ، وكم ذهبت فى سبيلها أرواح بريئة طعمة للنيران وغذاء للسمك ، وكم حملت الآباء على تقديم أبنائهم قربانا للآلهة وإزهاق أرواحهم بأيديهم ، وكم دعتهم إلى وأد بناتهم أو إغراقهن ابتغاء مرضاة المعبودات ، وكم دمرت من مدن وقضت على شعوب !

وذلك أن الضحايا فى أقدم أشكالها وعند طائفة كبيرة من الأمم الهمجية والمتحضرة كانت تقدم من بنى الإنسان على اختلاف فى نوعها باختلاف الأمم والشرائع ، وتبعا للأحوال المحيطة بالتقدمة والأسباب الداعية إليها . فقد كانت أحيانا من الإناث ، وتارة من الأطفال ، وتارة من الشبان والشيوخ . غير أنه يظهر من استقراء هذه الحالات عند مختلف الأمم وفى شتى مراحل التاريخ أن معظم الضحايا الإنسانية كانت تقدم من طائفتين : من الأطفال ذكورهم وإناثهم ولاسيما أول من يولد منهم لأبويه ؛ ومن البنات الأبكار . ويظهر كذلك أن معظم من كان يضحى به من غير هاتين الطائفتين كان يؤخذ من أسرى الحرب والرقيق والمذنبين . غير أنه فى أحوال غير قليلة كانت الضحايا تقدم من طبقات راقية من الشعب . فكثيرا ما قدمت أمم ملوكها أنفسهم قربانا لمعبوداتها .

وإذا لاحظنا أن المناسبات التى كانت تقتضى التضحية كانت كثيرة الحدوث والتكرر ، وأن الإحجام عن التضحية عند وجود ما يقتضيها كان ، فى نظر هذه الأديان ، شيئا إدًّا تتفطر منه السماوات ، ويثير غضب الآلهة ، ويصيب نكاله جميع أفراد المجتمع الذى حدث فيه التقصير ، إذا لاحظنا هذا كله سهل علينا أن ندرك كيف كانت هذه العبادة ، فى أقدم أشكالها ، عامل إجرام ودمار ومصدر مصائب وويلات . وحسبنا دليلا على ذلك أن قبائل «الأزتك» Aztèques وحدها (وهم

السكان الأصليون لبلاد المكسيك) كانت إلى عهد غير بعيد تقدم من الضحايا الإنسانية ما يبلغ عدده زهاء خمسين ألفا كل عام .

غير أن ارتقاء التفكير الدينى ، وإصلاح ما علق به فى مراحله الأولى من خطأ فى فهم الآلهة وصفاتهم وما يتطلبه رضاهم ، ونزعة المجتمعات إلى تنزيه معبوداتها عن القسوة والتشفى وعن الحاجة إلى ما يقدمه إليهم بنو الإنسان وجعلهم أغنياء عن العالمين ، واتساع نطاق العلوم وانتشار الشرائع السماوية والكتب المقدسة . . . كل أولئك قد عمل على احترام الحياة الإنسانية ، فقضى على هذا الشكل الوحشى من التضحية واستبدل به أشكالا أخرى لا تنبو عن الخلق الصحيح ولا تتنافر مع مقتضيات العمران .

فظهرت حينئذ التضحية ببعض أنواع الحيوان كالبقر والغنم والمعز ، وببعض أنواع الطيور كالدجاج والإوز والبط .

وظهرت أنواع أخرى من القربان لا تقتضى إهراقا للدم كالتقرب بما يستخرج من الحيوانات والتقرب بالنبات كالحنطة وسنابل القمح والدقيق الممزوج بالزيت والتقرب بما يصنع من النبات كالخبز والفطير .

وقد كان لظهور الزراعة أثر كبير فى هذا التطور . فقد هذبت الزراعة كثيرا من أخلاق الإنسان وطباعه . فبفضلها كثرت كميات غذائه النباتى وقل مقدار استهلاكه من اللحوم . فزالت وحشيته ، واعتدل مزاجه ، وهدأت طباعه ، ورقت مشاعره . فاستبدل بكثير من تقاليده الدموية وعقائده الوحشية الأولى نظما أخرى أدنى إلى الإنسانية وأقرب إلى مقتضيات العمران .

ولذلك أخذت القرابين الإنسانية والحيوانية تقل شيئاً فشيئاً بعد ظهور الزراعة ، وتحل محلها القرابين النباتية المؤلفة من سنابل الغلال والخبز والفطائر

وما إلى ذلك . فأصاب غذاء الآلهة وطباعها من أسباب التهذيب والرق ما أصاب الأناسى وطباعهم .

وظهر كذلك نوع غريب من التضحية وهو التضحية الصورية ، أو التمثيلية : كالتضحية بالتماثيل والصور الإنسانية (وقد انتشرت هذه العبادة عند كثير من الأمم القديمة والحديثة) ؛ وكإهراق الدم من عضو من أعضاء الضحية دون القضـــاء على حياتها (وقد اتبع هذا النظام فى كثير من معابد قدماء الإغريق وبخاصة الإلاهة أرتيميس[١]) ؛ وكالاكتفاء بأعمال تمثيلية تشير إلى ما كان يعمل قديماً (فعند بعض قبائل الهنود الحمر مثلا كان يكتفى فى التضحية عقب وفاة الزوج بأن يؤتى بكومة حطب وتشعل النار فيها ، ويؤتى بزوجة المتوفى وتمد على هذه الكومة وتظل كذلك حتى يقرب اللهب منها) . ومن أنواع التضحية التمثيلية التضحية بخيال الإنسان . فبعض شعوب البلغار ، عندما يشرع الواحد منهم فى بناء جديد ، يترقب أول مار بجوار البناء فيقيس ظله بخيط ويضع هذا الخيط تحت أول حجر يوضع فى العمارة ، ويعتبر هذا تضحية . ويزيد لديه هذا الاعتبار قوة أنه يعتقد أن صاحب هذا الظل لابد أن يموت عما قليل . وهذا هو أغرب أنواع التضحية ، وهو لايختلف فى دلالته عن النوع السابق : فكلاهما تمثيل لتضحية إنسانية كانت متبعة قديما .

* * *

وقد اختلفت الضحايا والقرابين فيما يتعلق بأساليب تقديمها ، كما اختلفت فيما يتعلق بنوعها . غير أن أشهر هذه الأساليب وأكثرها انتشارا فى الأمم هو

---

(١) انظر صفحة ٤٦ رقم ١٧ .

تقديم الضحية إلى الآلهة بإلقائها جميعها أو بعض أجزائها فى النار وانتشار الدخان المنبعث من حرقها فى أرجاء المذابح والهيا كل المقدسة وتصاعد رائحتها «التى تعجب الآلهة» (كما تقول التوراة) فى طبقات الفضاء. وهذه الطريقة وحدها هى التى أقرها «العهد القديم» فى جل أنواع القرابين، حتى فى قرابين النبات وما يصنع منه كالدقيق والفطائر، كما تنص على ذلك الإصحاحات الأول والثانى والسادس والسابع وغيرها من سفر اللاويين الذى جاء معظم فقراته وقفا على بيان أنواع الضحايا وأحكامها وأوقاتها وكيفية تقديمها. ولا غرابة فى ذلك، فإن هذا السفر قد جاء لبيان وظائف اللاويين (أفراد قبيلة من قبائل بنى إسرائيل، وتتألف من أولاد لاوى أحد أبناء يعقوب) وتفصيل حقوقهم وواجباتهم نحو بقية قبائل اليهود. وأهم الوظائف التى نيطت بهم كانت تتصل بالإشراف على المذابح وأعمال التضحية وتقبل القربان وتقديمها.

ومن طرق التقديم كذلك الاكتفاء بالذبح وإراقة الدماء. وهذه هى الطريقة التى أقرها الإسلام فى أضحية العيد وفى هدى الحج وذبائح التكفير لإغفال نسك من مناسك الحج أو عدم التمكن من القيام به لعذر أو إحصار أو نحو ذلك.

ومنها طريقة الوأد، وهى دفن الضحية حية. وقد اتبعت هذه الطريقة عند شعوب كثيرة منها بعض قبائل العرب فى الجاهلية كما سيأتى بيان ذلك فى الفقرة الأخيرة من هذا الفصل.

ومنها كذلك طريقة إغراق الضحية فى الأنهار المقدسة (كما جرت العادة عند قدماء المصريين)، وطريقة خنقها، وطريقة سد فمها بالطين، وطرق تعذيبها بمختلف الوسائل، وطريقة إلقائها من شاهق، وطريقة انتحارها عن اختيار منها بترديها من قمة عالية ... وهلم جرا.

* * *

وأما المتقرب إليهم فيظهر من استقراء هذه العبادة عند مختلف الأمم وفى شتى الشرائع أنهم لا يكادون يتجاوزون الطوائف الآتية :

(١) الآلهة على اختلاف أنواعها ، مع تفاوت بينها فى مقدار الحرص على هذه العبادة . وأشدها رغبة فى القرابين النار عند المجوس والكواكب والأنهار عند عابديها .

(٢) القديسون والأولياء . وقد انتشر التقرب إليهم بالقرابين عند أمم كثيرة . ولا تزال العامة ببلاد الصعيد وغيرها من بلاد القطر المصرى ينذرون الضحايا ويقدمون الذبائح لمختلف الأولياء ، ولا سيما السيد أحمد البدوى الذى تنذر له بالقرى المصرية عجول تسمى عجول السيد تربى بعناية بالغة وينزلها الفلاحون منزلة تقرب من منزلة التقديس فلا يمسها أحد بأذى ، حتى لو أكلت من غير ملك صاحبها ، أو تسببت فى الإضرار بآدمى ، ويحجون بها إلى طنطا عند اقتراب مولد السيد البدوى ليذبحوها أمام ضريحه . وغنى عن البيان أن أعمالا كهذه لا تقرها شريعتنا الغراء .

(٣) أرواح الموتى . وقد انتشرت عادة التقرب للموتى بالضحايا ابتغاء مرضاتهم وخشية غضبهم على الأحياء عند طائفة كبيرة من الأمم الإنسانية قديمها وحديثها ، وبخاصة قدماء المصريين . ومن الغريب أن آثار هذه العبادة قد ظلت باقية إلى عصرنا الحاضر . فكثير من المصريين عوامهم وخواصهم فى عصرنا الحاضر يرى من الضرورى أن تذبح ضحية أو ضحايا من العجول أو الخراف أو كليهما تحت نعش الميت عقب خروجه من منزله إلى حيث يوارى التراب . ومن الواضح أن هذا أثر من آثار الشرك يتعارض كل التعارض مع مبادىء ديننا الحنيف . وكثير من المصريين عوامهم وخواصهم فى العصر الحاضر يقدمون على قبور الموتى صدقات من لحوم الحيوان والكعك والفطائر .

(٤) الملوك والزعماء السياسيون والدينيون وقد سادت عادة التقرب إليهم بالضحايا والقرابين فى بعض الشعوب البدائية على الأخص .

* * *

هذا ، وقد كان يعتقد قديما أن المتقرب إليهم يستفيدون ماديا من الضحايا والقرابين . فقد ساد الاعتقاد عن بعض الأمم أن الآلهة تنتفع فى غذائها بلحوم الأضاحى أو بلحوم بعض أعضائها . ولذلك يحرم عند هذه الأمم أكل الناس منها جميعها أو بعضها . واعتقد بعض الشعوب التى كانت تقدم الضحايا الإنسانية قربانا للآلهة والموتى أن المتقرب إليهم يتخذون من هذه الضحايا عبيدا وخدما يسخرونهم فى قضاء حاجاتهم . ووصمت بعض الأمم آلهتها بصفات القسوة وحب الدماء والتلذذ بمنظر إزهاق الروح . فكانوا يقدمون إليها الضحايا تهدئة لهذه الميول الدموية واتقاء لشرها وتأمينا على حياة الجماعات .

وقد قضى الإسلام على جميع هذه الأساطير والخرافات ، وجعل التضحية مجرد مظهر من مظاهر تقوى الله وشكره وامتثال أمره وفرصة للإحسان للفقراء والبر بالمساكين . وإلى هذا يشير القرآن الكريم إذ يقول : « فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير(١) » ، وإذ يقول : « لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم(٢) » .

* * *

هذا ، ولما كان من أغرب أنواع الأضحية أن يكون الضحية آدميا ، ومن

---

(١) آية ٢٨ من سورة الحج .

(٢) آية ٣٧ من سورة الحج . — انظر مقالا لنا نشر فى موضوع الأضحية والقرابين بمجلة « الشئون الاجتماعية » عدد مارس سنة ١٩٤٠ .

أغرب أنواع التضحية بالآدميين أن يضحى الرجل بأولاده ، لذلك سنقف الفقرات الثلاث التالية على مزيد من التفصيل لهذين النوعين الممعنين فى الغرابة .

— ٢ —

التضحية بالآدميين

انتشرت هذه العبادة الدموية لدى شعوب كثيرة بدائية ومتحضرة

فمن بين السكان الأصليين لأمريكا أنفسهم عشائر كثيرة كانت تأخذ بهذا النظام . فعشائر الهنود الحمر بمناطق الأكوادور كان قسم من أضاحيها يتألف من الأضاحى الإنسانية التى كانوا يقدمونها لآلهة النبات ليشبعوا نهمها لتبارك الأرض وتعمل على غزارة الغلات . وعند قبائل الأزتك Azteks وهم السكان الأصليون للمكسيك كانت تقدم الضحايا الإنسانية بوفرة وفى مناسبات كثيرة ، حتى لقد بلغ ما يقدم منها لديهم زهاء خمسين ألفا كل عام . وكان معظم هذه الضحايا يقدم لنبات الذرة الذى يتألف منه غذاؤهم الرئيسى ، بعد أن يهشم جسم كل ضحية منها بحجرين ثقيلين يصوبان ضرباتهما المتتالية السريعة إلى ظهر الضحية وصدرها . وقد جرت العادة لديهم أن تكون الضحية فى مرحلة من العمر تشبه مرحلة نبات الذرة فى الوقت الذى تقدم فيه . فتكون وليدا عقب ظهور النبات ، ورجلا بعد تمام نموه ، وطفلا أو مراهقا أو شابا فيما بين ذلك . ويعتقدون أن هذا التناسب بين سن الضحية والمرحلة التى يجتازها النبات يجعل لها أكبر الأثر فى نموه وغزارة محصوله .

وانتشر هذا النظام كذلك بين كثير من السكان الأصليين لأفريقيا الوسطى وغربى أفريقيا . وكانت الضحايا البشرية فى هذه المناطق تقدم فى الغالب من

البنات العــذارى اللاتى كن يربين لهذا الغرض فى منازل الملوك والرؤساء ويتعهدهن رجال الدين ويتولون تقديمهن للآلهة .

وانتشر هذا النظام كذلك لدى كثير من قبائل الهند والهند الصينية وبورما . وكان تقديمها لدى هذه القبائل يقصد به إلى التأثير فى نمو النبات وغزارة الغلات . فقبائل شان وناجاس كانت تدس السم للضحايا وتوارى جثثها أراضى الحقول . وقبائل أوجامى Augamie كانت تصيد ضحاياها صيدا من بين عابرى السبيل . وقبائل كودولو Kudulu كانت تشترى ضحاياها من الرقيق وتتعهدها بأحسن أنواع المآكل والمشارب وتقدم لها جميع ما تتوق إليه نفوسها ، حتى تسمن وتزكو جسومها فتقر بها عين الآلهة وتشبع نهمها.

وانتشر هذا النظام كذلك انتشارا كبيرا عند قدماء المصريين . فكان ثمة ضحايا بشرية تقدم لآلهة النبات ليجود محصول الأرض . وجرت العادة أن تحرق هذه الضحايا وتنثر رفاتها فى الحقول ، وأن تختار من بين الرجال الصفر الشعور تفاؤلا بهذا اللون الذى يحاكى لون النبات فى مراحل نضجه وقرب حصاده . وكان بعضها يقدم قربانا للإلاه أوزيريس فى معابده التى كانت منتشرة فى كثير من بلاد مصر القديمة . وكان بعضها يقدم لأرواح الموتى ولخدمتهم فى قبورهم . وكانت هذه الضحايا الأخيرة تختار عادة من بين رقيق الميت وحشمه . وكانوا يقدمون للنيل ، الذى كان من أكبر آلهتهم على مايظهر ، بنتا عذراء يقذف بها فيه لترضى بها نفسه ، فيغمر البلاد بخيره وفيضانه . وكانت الضحية تختار عادة من بين أسرات الأشراف حتى يتناسب مقامها مع مقام الإلاه المقدمة له .

ويقال إن هذا التقليد قد ظل متبعا لدى المصريين حتى أبطله عمر بن الخطاب ، إذ أمر بالإقلاع عنه ، وكتب رسالة يقول فيها للنهر ما معناه : إن كنت تفيض من عندك فلا حاجة لنا بك وإن كنت تفيض من عند الله فليس الله فى حاجة إلى عذراء .

وأمر بأن يقذف بهذه الرسالة فى النيل . وقد ترك هذا التقليد فى مصر رواسب كثيرة تتمثل فيما كانوا يسمونه عروس النيل ، وهى تمثال بنت يقذف به فى النيل فى إبان فيضانه رمزا للأضحية الأولى التى كانت تقدم إليه من العذارى . وظل هذا التقليد الرمزى معمولا به إلى عهد قريب .

وانتشر هذا النظام كذلك انتشارا كبيرا عند قدامى اليونان . وكان معظم ضحاياهم البشرية تقدم لكبير آلهتهم زوس Zeus[1] . وكانوا يقدمونها فى مناسبات دينية ودنيوية كثيرة . وكان يكثر تقديمها فى إبان المجاعات والقحط والحروب وانتشار الكوارث والأوبئة وما إلى ذلك لاسترضاء الإلاه واستدرار عطفه ورحمته . وكانت تختار من بين أفراد الأسرات الأرستقراطية . وفى مناسبات المجاعات وما إليها كانت تختار فى الغالب من بين الأطفال الصغار . وقد ظلت هذه التقاليد سائدة لديهم حتى القرن الثانى بعد الميلاد . فكثير من مؤرخى هذا العهد يذكرون حوادث لأفراد قدموا أنفسهم ضحايا الإلاه زوس .

وقد ظل هذا النظام سائدا عند قدامى الرومان حتى قبيل الميلاد . ففى عام ٩٧ ق م أصدر مجلس الشيوخ الرومانى مرسوما يحرم تقديم الضحايا من الآدميين . ولكن هذا المرسوم لم يقض على هذه التقاليد قضاء باتا . ولا أدل على ذلك من أنه قد صدر بعد ذلك مرسوم آخر يجدد التحريم ويزيد فى عقوبة من يقدم على تقديم هذا النوع من الضحايا . فتكرار قوانين الحظر وتشديد العقوبات يدلان على شيوع الشىء المحظور وعجز أولياء الأمور عن القضاء عليه . وقد انتشر فى شمال أفريقية الذى كان خاضعا لحكم الرومان مظهر خاص من هذا النظام وهو تقديم الأطفال الصغار ضحايا للإلاه ساتورن(٢) .

---

(١) انظر صفحة ٤٠ رقم ٥ .
(٢) انظر ص ٣٩ رقم ١ .

— ٣ —

تقديم الآباء أولادهم ضحايا للآلهة

شاع تقديم الآباء أولادهم ضحايا الآلهة فى عدد كبير من الأمم المتحضرة فى العصور القديمة ، وبخاصة فى الأمم السامية والحامية . ومن أشهر الأمم التى أخذت به قدماء المصريين والعبريون والعرب فى الجاهلية .

فعند قدماء المصريين كان كثير من الآباء فى الأسرات الأريستوقراطية يقدمون بناتهم ضحايا للنيل . وكانت تعد هذه التضحية من أجل الأعمال التى يتقرب بها إلى الإله(١) .

وكثير من آيات العهد القديم تدل على أن هذا النظام كان سائدا عند العبريين فى أقدم عصورهم . فقد ورد فى هذه الأسفار أن فرعون لم يسمح لبنى اسرائيل بالخروج من مصر ، فأنزل الله نقمته على المصريين ، فكان يهلك أول مولود لكل أبوين من الآدميين وأول مولود لكل أنثى من الحيوان فى سائر بلاد مصر . ولما رأى فرعون وقومه ما حل بهم من العذاب استجابوا لرغبة بنى إسرائيل وسمحوا بخروجهم . وكان هذا الخروج أكبر حدث فى تاريخهم ، وإليه يرجع الفضل فى تحريرهم من الاستعباد وفيما أصابوه من عز وسلطان فيما بعد . ولكى يظل بنو إسرائيل ذاكرين فضل الله عليهم فى هذا الحدث ، فرض عليهم أن يخصصوا للرب أول ما تلده كل أنثى من الحيوان والإنسان ، أى أن يقدموه ضحية له . ولكنه خفف عنهم فيما يتعلق بأول مولود من الأناسى ، فشرع لهم

---

(٢) أنظر كتاب الأدب المصرى القديم أو آداب الفراعنة للأستاذ سليم حسن .

فداه بذبح من الضأن(١) . وهذا يدل على أن نظام التضحية بأول مولود آدمى كان سائدا لديهم فى أقدم عهودهم ، ثم استبدل به فيما بعد نظام الفداء بالحيوان . والقرآن نفسه يشير إلى شىء من ذلك فى قصة إبراهيم ، ومحاولة ذبحه لابنه البكر اسماعيل امتثالا لما أمر به ، وفداء الله له بذبح عظيم .

وتدل بعض القصص التى تروى عن عرب الجاهلية أن هذا النظام كان سائدا لديهم كذلك وأنه ظل متبعاً حتى قبيل الإسلام . فمن ذلك ماينسب إلى عبدالمطلب جد الرسول عليه الصلاة والسلام . فقد روى أنه لما لقى العنت من قريش عند حفره لزمزم نذر لئن ولد له عشر بنين وبلغوا معه حتى يمنعوه ويغنوه عن معونة الناس لينحرن أحدهم ويقدمه أضحية للآلهة . فلما بلغ عددهم عشرة وتوافر فيهم شروط النذر أخبرهم بنذره ودعاهم إلى الوفاء به فأطاعوه . فجعل لكل واحد منهم قدحا ورقم عليه اسمه ، وضرب القداح فخرج قدح عبد الله ، فهم بذبحه ، فمنعته قريش من ذلك وأشارت عليه أن يذهب لكاهنة سموها علها تجد له ما يتحلل به من نذره بدون ذبح ولده . فأشارت الكاهنة بأن يضرب القداح على عبد الله وعشرة من الإبل فإن خرج قدح عبدالله زاد الإبل عشرة أخرى وهكذا دواليك حتى يخرج القدح على الإبل ، فما زال يضرب القداح ويزيد الإبل ويخرج كل مرة قدح عبدالله حتى بلغت الإبل مائة ، فخرج القدح عليها ، فذبحها

---

(١) سفر الخروج إصحاح ١٣ ، فقرات ٢ ، ١١ — ١٥ . وسفر العدد إصحاح ١٨ فقرات ١٥ — ١٩ . — شرع لهم هذا الفداء كذلك فيما يتعلق بالحيوانات غير مأكولة اللحم كالحمار (انظر تفصيل ذلك فى الفقرات المشار إليها فى سفرى الخروج والعدد) .

(٢) انظر آيات ١٠٠ — ١٠٧ من سورة الصافات .

فداء لابنه (١) . وينسب للرسول عليه الصلاة والسلام أنه أشار إلى هذه القصة وإلى قصة إسماعيل فى بعض أحاديثه إذ يقول . « أنا ابن الذبيحين » ، يقصد بهما والده عبدالله واسماعيل بن ابراهيم الذى ينتهى إليه نسبه عليه السلام . ولكن هذه القصة نفسها تدل على أن نظام تقديم الأولاد قربانا للآلهة كان على وشك الانقراض عند العرب قبيل الاسلام .

— ٤ —

وأد البنات عند العرب فى الجاهلية

وصلته بنظام تقديم الآباء أولادهم ضحايا للالهة

ساد عند بعض عشائر العرب فى الجاهلية ، وبخاصة بعض عشائر من قريش وربيعة وكندة وطيء وتميم ، نوع خاص من التضحية بالأولاد ، وهو وأد البنات . وكانت الطريقة السائدة فى الوأد أن تحفر بجانب الموضع الذى أختير لولادة الأم حفرة عميقة ، فإذا ظهر أن المولود أنثى قذف بها حية عقب ولادتها مباشرة فى هذه الحفرة وهيل على جسمها التراب . وبعض هذه العشائر ، وبخاصة قريش ، كان يلجأ إلى وأد بناته فى أمكنة خاصة بعيدة عن المنازل حتى لا يدنسها بجثثهن ورفاتهن . وأشهر مكان كانت قريش تدفن فيه البنات على هذه الطريقة هو جبل أبي دلامة .

---

(٣) انظر كتابنا فى « الأسرة والمجتمع » صفحتى ١٢٢ ، ١٢٣ من الطبعة الرابعة ، وصفحة ٨٢ وتوابعها من كتاب « أديان العرب فى الجاهلية » لمحمد نعمان الجارم طبعة سنة ١٩٢٣ .

وقد ظل هذا النظام متبعاً عند العشائر السابق ذكرها حتى قبيل الإسلام ، ثم ألقيت فى نفوس كثير من العرب كراهته ، وانكشفت لهم شروره ، وظهر لهم تنافره مع سنن الطبيعة ونواميس العمران . فنهض كثير من ساداتهم إلى محاربته والعمل على التخفيف من آثاره ، وكللت جهودهم هذه بالنجاح ، إذ كانت النفوس مهيأة لما يدعون إليه فلم يجىء الإسلام حتى كان هذا النظام على وشك الانقراض . وقد شن الإسلام على البقية الباقية منه حربا شعواء انتهت بمحوه محواً تاما ، فلم نسمع بعد وفاة الرسول عليه السلام بأى حادث من هذا النوع ، حتى بين العشائر التى بقيت على دينها القديم .

وقد اختلف الباحثون فى العوامل التى حملت العشائر السابق ذكرها على اتباع هذا النظام الغريب ، وانقسموا بهذا الصدد إلى فريقين . فريق يعلله بالفقر وآخر يتلمس أسبابه فيما جبل عليه العربى من شدة الحرص على صيانة عرضه واتقاء ما عسى أن يصيبه بمكروه .

فأما الفريق الأول(١) فيرى أن أسباب هذا النظام ترجع إلى الإملاق وعدم القدرة على تربية الأولاد ، وأن التبعة فى هذا تقع على بيئة العرب وحياتهم الاقتصادية . فإجداب أرضهم ، وضآلة دخلهم من مهنة الرعى التى كان يزاولها كثير منهم ، واحتكار التجارة فى يد أفراد من سراتهم ، وحياة الشظف التى كانت تعانيها الدهماء ، والمجاعات المتوالية التى كانت تنتابهم ، وكثرة تنقلهم فى طلب الكلأ لأنعامهم ... كل ذلك وما إليه جعل من

---

(١) من بين أفراد هذا الفريق جماعة من محدثى الباحثين من الفرنجة بينهم رو برتس سميث R. Smith ووسترمارك Westermarck (انظر مؤلفاتهما المذكورة فى مراجع الباب الأول) .

الصعب على كثير منهم تربية أولاده واضطر القبائل السابق ذكرها إلى طريقة الوأد للتخلص من هذا العبء الثقيل. ويرى هذا الفريق فى قوله تعالى : «ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم (١) » وفى قوله : «ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم » (٢) ما يزيد مذهبه تأييداً .

وهذا المذهب لا يتفق فى شىء مع حقائق التاريخ ولا مع المنطق السليم. فمن الثابت أن هذا النظام لم يكن معمولا به فى الطبقات الفقيرة وحدها ، بل كان عاما عند الفقراء والأغنياء فى العشائر التى أخذت به . وقد حدثنا التاريخ عن بعض من وأدوا بناتهم فى العصر الجاهلى ، وذكر من بينهم عدداً كبيراً من سراة القوم وأغنيائهم . هذا إلى أن فى قصر الوأد فى العشائر السابق ذكرها على البنات دون البنين لدليلا على أن الدافع إليه شىء آخر غير الفقر ، إذ لو كان الفقر هو الدافع إليه للحق جميع الأولاد بدون تمييز بين الذكور والأناث ، بل للحق الذكور دون الإناث أو للحقهم أكثر مما يلحقهن ، لأن البنت كانت فى الغالب مصدر رزق وثروة لوالدها ، بما تجلبه له من مهر . ولذلك كانوا يقولون لمن تولد له بنت « هنيئاً لك النافجة » أى المعظمة لمالك ، لأنه كان يأخذ مهرها فيضمه لماله فتنتفج به ثروته أى يعظم قدرها(٣) . ويزيدنا اقتناعا بفساد هذا المذهب

---

(١) آية ٣١ من سورة الإسراء .

(٢) آية ١٥ من سورة الأنعام .

(٣) انظر كتابنا فى «الأسرة والمجتمع» صفحة ١٠٩ وتوابعها من الطبعة الرابعة .

أنه لم يرد مطلقا ذكر للفقر فى أية آية من الآيات التى نزلت فى وأد البنات. أما الآيات التى ورد فيها قتل الأولاد مقرونا بخشية الإملاق ، والتى يزعم أصحاب هذا المذهب أنها تؤيد وجهة نظرهم ، فهى لا تتحدث عن النظام الذى نحن بصدده ، وإنما تتحدث عن نظام آخر كان متبعا عند بعض عشائر العرب وهو قتل الأولاد على الإطلاق بدون تمييز بين ذكورهم وإناثهم تحت تأثير الفقر وعدم القدرة على تربيتهم .

ويذهب الفريق الآخر من الباحثين إلى أن أسباب هذا النظام ترجع إلى مبالغة بعض العشائر العربية فى الحرص على صيانة أعراضها واتقاء ما يحتمل أن يصيبها بمكروه . فكان الواحد منهم يخشى ، إن هو أبقى على بنته ، أن تجر عليه وعلى عشيرته عاراً فى المستقبل ، إذا وقعت سبية فى يد الأعداء واستباحوا عرضها ، أو زلت فى حياتها وقدر لها السقوط . ويروى أنصار هذا المذهب قصة يدعون أن حوادثها كانت السبب الأول فى توجيه العشائر السابقة إلى هذا الاتجاه . وخلاصة هذه القصة أن عظيما من عظماء العرب يدعى قيس بن عاصم قد سبيت بنته فى غارة شنتها عشيرة معادية على عشيرته ، ثم عقد بين العشيرتين صلح كان من شروطه أن ترد السبايا فى مقابل فدية مالية . غير أن ابنة قيس هذا كانت قد شغفت حباً بمن وقعت فى يده ، فآثرت البقاء عنده ، ولم تقبل الرجوع إلى أبيها وعشيرته . فآلى أبوها على نفسه ليئدن كل بنت تولد له ، وسارت عشيرته على سنته . واقتدى بها بعض العشائر الأخرى .

وهذا الرأى لا يقل فساداً عن الرأى الأول . فالقصة التى يستند إليها تبدو عليها علامات الاختلاق وأمارات الأساطير . هذا إلى أن ما تقرره يتعارض مع النواميس التى تخضع لها الظواهر الاجتماعية فى نشأتها وتطورها .

فعهدنا بهـذه الظواهر أنها لا تنشأ من حادث فردى ، بل تنبعث من العقل الجمعى ، وترتكز على اتجاهات المجتمع وعقائده ونظمه العامة . على أن قيساً هـذا قد شهد الإسلام ومات حوالى العاشرة بعد الهجرة ، فلا يعقل أن يكون هو الذى قد سن نظام الوأد عقب حادث حدث لبنت كبيرة له . إذ يترتب على ذلك أن نظام الوأد لم يظهر إلا قبيل الإسلام ببضع سنين . مع أنه من الثابت أنه سابق لبعثة الرسول بعهد طويل ، وأنه كان على وشك الانقراض قبيل الإسلام ، وفضلا عن هذا وذاك فإنه لم يرد فى أية آية من الآيات الخاصة بالوأد إشارة ما لسبب من هـذا القبيل ؛ ولو كان هذا السبب هو الباعث الحقيقى على الوأد لعنى القرآن بإظهاره وتقبيحه وبيان ما ينطوى عليه من سخف وانحراف عن التفكير السليم .

* * *

وقد رأيت بعد أن تبين لى فساد هذين المذهبين أن خير طريق للوقوف على أسباب هذا النظام هو الرجوع إلى الآيات القرآنية التى نزلت بصدده ، وربطها بما يتصل بها ، والتأمل فيما عسى أن تتضمنه من إشارة ظاهرة أو خفية إلى العوامل التى دفعت إليه . وقد هدانى ذلك إلى النظرية التى أعرضها فيما يلى :

كانت طائفة من عشائر العرب تلجأ إلى قتل أولادها تحت تأثير الفقر ورغبة فى التخلص من تكاليف تربيتهم . وهـذه الطائفة ما كانت تفرق بين ذكور الأولاد وإناثهم . وهذا هو ما تشير إليه الآية الواحدة والثلاثون من سورة الإسراء إذ تقول : « ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم ، إن قتلهم كان خطئاً كبيراً » والآية الواحدة والخمسون بعد المائة من سورة الأنعام إذ تقول : « قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم : ألا تشركوا به شيئا ، وبالوالدين

إحسانا ؛ ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم . . . » .

وغنى عن البيان أن هذا نظام آخر غير النظام الذى نحن بصدد الكلام عنه .

وكانت طائفة أخرى من العشائر العربية تئد البنات من أولادها على النحو الذى شرحناه فى صدر هذا المقال . ولم تكن تفعل ذلك خشية الفقر أو العار كما يزعم أصحاب المذهبين السابقين ، بل كانت تفعله بدافع دينى بحت . وذلك أنهم كانوا يعتقدون أن البنات رجس من خلق الشيطان أو من خلق إلاه غير آلهتهم ، وأن مخلوقا هذا شأنه ينبغى التخلص منه . وأصل عقائدهم هذه أنهم كانوا يقسمون ما تخرجه الأرض وما تنتجه الأنعام قسمين : قسم ينسبونه لآلهتهم (اللات ، العزى ، مناة ، هبل . . . الخ) ويعدونه من خلقها ، وهو قسم طاهر زكى ؛ وقسم ينسبونه لله تعالى[1] ويعدونه من خلقه ، وهو قسم كانوا يعتقدون أنه مدنس بالرجس ، فكانو يحرمونه على أنفسهم ، أو يرون أن واجبهم الدينى يقتضيهم التخلص منه أو تقديمه قربانا لآلهتهم . وما زين لهم اعتقاده بصدد نتاج الحرث والأنعام زين لهم اعتقاد مثله بصدد نتاج الإنسان ، فقسموا ما يولد للإنسان قسمين : قسم طاهر زكى من خلق آلهتهم وهو جنس الذكور ؛ وقسم من خلق الله وهو نوع الإناث ، وهو قسم مدنس بالرجس كانوا يحرمون بقاءه ويرون أن واجبهم الدينى يقتضيهم التخلص منه[2] . ومن أجل ذلك كانوا يتقون ذبحهن ويؤثرون وأدهن عقب ولادتهن مباشرة حتى لا تنتشر دماؤهن فينتشر

---

(١) كان بعض الوثنيين من العرب يعتقدون أن الله تعالى هو إلاه اليهود ، لأنهم عرفوه عن طريقهم ، وكانوا ينظرون إليه نظرة لا تختلف كثيراً عن نظرة المسلمين إلى الشيطان .

(٢) كانت نظرتهم إلى الإناث تشبه من بعض الوجوه نظرة عامتنا إلى بعض أولاد يرون أنه قد « سبق فيهم الشيطان » أى اشترك فى تكوينهم .

معها ما تحمله من نجس ورجس(١) . بل كان بعضهم يبالغ فى هذا التحرج فيئدهن بعيدا عن المنازل كما سبقت الإشارة إلى ذلك(٢) . ولم يقف أمر اعتقادهم هذا عند حدود العالم الطبيعى ، عالم النبات والحيوان والإنسان ، بل جاوزه إلى عالم السماء . فكانوا ينسبون لله تعالى من هذا العالم كل ما يعتقدون أنه من نوع الإناث . ومن أجل ذلك نسبوا إليه الملائكة لاعتقادهم أن الملائكة من نوع الإناث .

وفيما يلى جميع الآيات التى عرضت لوأد البنات وما يتصل به ؛ وسيتبين للباحث من التأمل فيها وربطها بعضها ببعض أنها قاطعة بصحة ماذهبنا إليه :

١ — « ويجعلون لما لا يعلمون (أى لآلهتهم التى لا علم لها لأنها جماد ...اه البيضاوى) نصيبا مما رزقناهم (من الزروع والأنعام ... اه البيضاوى) تالله لتسألن عما كنتم تفترون . ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم (أى لآلهتهم المتقدم ذكرها فى الآية السابقة) ما يشتهون (أى البنين) . وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا . وهو كظيم . يتوارى من القوم من سوء ما بشر به ، أيمسكه على هون أم يدسه فى التراب ؛ ألا ساء ما يحكمون(٣) » .

فالآية الأولى تقرر عقائدهم فى نتاج الحرث والأنعام ونسبة بعضه لآلهتهم ؛ والآية الثانية تقرر عقائدهم فى نتاج الإنسان ونسبة جنس الذكور لآلهتهم وجنس الإناث لله ؛ والآية الثالثة تصف ما كان يفعله أحدهم إذ يبشر بالأنثى . وغنى عن البيان أن فى مجىء الآية الثالثة عقب الثانية مباشرة لدليلا على أن ما كانوا

---

(١) يقرر كثير من ديانات الشعوب البدائيه أن الدم هو أهم موطن للزكاة أو الرجس فى الحيوان (انظر مثالا لذلك فى الديانة التوتمية بصفحة ٣٤) .

(٢) انظر السطور الأخيرة من ص ٩٤ .

(٣) النحل ٥٦ — ٥٩ .

يسلكونه حيال البنات من وأدهن أو إمساكهن على هون كان مترتبا على نسبتهم الإناث إلى الله تعالى . فبدون هذا التفسير يكون المعنى الذى تقرره الآية الثالثة مجرد استطراد لا تربطه بالحقائق التى تقررها الآيات السابقة أية رابطة منطقية . وهذا ينبغى أن ننزه كلام الله عنه .

٢ — « وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا (أى لآلهتهم) ، فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله ، وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم (عن طريق تقديمه قرباناً لهم مثلا) ، ساء ما يحكمون . وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم ، ولو شاء الله ما فعلوه ، فذرهم وما يفترون . قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم وحرموا مارزقهم الله افتراء على الله ، قد ضلوا وما كانوا مهتدين(١) » .

فالآية الأولى تقرر ما كانوا يعتقدونه بصدد ما ينتج من الحرث والأنعام وقسمتهم هذا النتاج بين آلهتهم وبين الله تعالى على النحو الذى شرحناه . والآية الثانية تقرر أن قتلهم أولادهم كان مبنيا على نفس الأساس الدينى الذى بنى عليه تقسيمهم السابق ، كما يستفاد ذلك من عطف هذه الآية على ما قبلها ، ومن تصديرها بقوله « وكذلك » ، ومن نسبة تزيين هذا الفعل إلى الشركاء (وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم) ، ومن قوله « ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم » ، لأن ذلك صريح فى أن الباعث على هذا الفعل انحراف فى العقيدة الدينية . ويستفاد من الآية الثالثة أن الذين كانوا يقتلون أولادهم على هذه الطريقة هم الذين كانوا يحرمون بعض منتجات الحرث والأنعام ، وأن الباعث

---

(١) آيات ١٣٦ — ١٤٠ من سورة الأنعام .

لهم على الأمرين عقيدة واحدة . والمقصود من الأولاد فى هذه الآيات البنات وحدهن ، كما أشار إلى ذلك كثير من المفسرين(١) وكما يدل عليه السياق .

٣ — « وجعلوا له من عباده جزءا (وهو الإناث) إن الإنسان لكفور مبين . أم اتخذ مما يخلق بنات وأصفاكم بالبنين ؟ ! وإذا بشر أحدهم بما ضرب للرحمن مثلا (أى بالجنس الذى نسبه لله) ظل وجهه مسودا وهو كظيم ... وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا ، أشهدوا خلقهم ؟! ستكتب شهادتهم ويسألون(٢) » .

ولسنا فى حاجة إلى التعليق على هذه الآيات ، فهى صريحة فى المعنى الذى قررناه ، وخاصة إذا ربطت بالآيات السابقة .

(٤) أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ؟! ألكم الذكر وله الأنثى ؟ ! تلك إذن قسمة ضيزى (أى جائرة ظالمة) ... إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الأنثى ، وما لهم به من علم أن يتبعون إلا الظن(٣) » ...

(٥) « ولا تجعل مع الله إلاها آخر فتلقى فى جهنم ملوما مدحورا .أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة إناثا إنكم لتقولون قولا عظيما(٤) » .

(٦) « أم له البنات ولكم البنون ؟ ! » .(٥)

(٧) فاستفتهم ألربك البنات ولهم البنون أم خلقنا الملائكة إناثا وهم

---

(١) انظر البيضاوى مثلا فى تفسير قوله تعالى : « قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم ... الآية » ؛ فقد ذكر ما نصه : « يريد بهم العرب الذين كانوا يقتلون بناتهم » .

(٢) آيات ١٥ — ١٩ من سورة الزخرف .

(٣) آيات ١٩ — ٢٧ من سورة النجم .

(٤) آيتى ٣٩ ، ٤٠ من سورة الإسراء .

(٥) آية ٣٩ من سورة الطور .

شاهدون ؟! ألا إنهم من إفكهم ليقولون : ولد الله ، وإنهم لكاذبون . اصطفى البنات على البنين ؟! مالكم كيف تحكمون(١) ؟! » .

أهم مراجع هذا الفصل

مذكورة فى التعليقات

---

(١) آيات ١٤٩ — ١٥٤ من سورة الصافات . هذا ، وقد ورد الوأد فى آية أخرى ، ولكنها لم تشر إلى الدافع إليه ، وهى قوله تعالى : « وإذا الموءودة سئلت ، بأى ذنب قتلت » (آيتى ٨ ، ٩ من سورة التكوير) . — انظر تفصيل هذا الموضوع فى مقالين لى بالفرنسية نشر أحدهما بمجلة L'Egyptienne عدد يوليو سنة ١٩٣٢ ، ونشر الآخر فى مجلة Revue Internationale de Sociologie pp: 278 - 284 وفى مقال لى بالعربية نشر بالعدد الممتاز من مجلة الرسالة الصادر فى ٣ مارس سنة ١٩٤١ ، وانظر مناقشات بصدد هذا المقال جرت بينى وبين الأستاذين محمد صبرى عابدين وعبد المتعال الصعيدى فى مجلتى الفتح (عدد ٢٩ صفر سنة ١٣٦٠) والرسالة (أعداد ٣ مارس و ١٤ أبريل و ٥ مايو سنة ١٩٤١).

الباب الثالث

من غرائب نظم القضاء

الفصل الأول

مقاضاة الحيوان والجماد

— ١ —

كلمة مجملة فى هذا النظام ومبلغ انتشاره

أقر هذا النوع من المقاضاة عدد كبير من الأمم فى العصور القديمة والوسطى والحديثة ، ولا يزال مطبقا لدى كثير من الشعوب البدائية ، بل لا تزال له رواسب فى نظمنا القضائية الحاضرة . وقد لاحظ مؤرخو القانون أن انتشاره فى الأمم المتحضرة كان أوسع كثيرا من انتشاره فى غيرها ؛ بل إنهم لم يعثروا عليه فى صورة مسئولية جنائية بالمعنى الكامل لهذه الكلمة إلا فى مجتمعات تعد من أرقى الشعوب حضارة ، وأمجدها تاريخا ، وأوسعها ثقافة ، وأعمقها أثرا فى المدنية : كقدماء العبريين واليونان والرومان والفرس والمسلمين والأمم الأوروبية الحديثة فى أزهى مرحلة من مراحل نهضتها وهى المرحلة التى تمتد من القرن الثالث عشر إلى أوائل القرن التاسع عشر .

وقد ظهرت مسئولية الكائن غير الإنسانى (الحيــوان والنبات والجماد) عند هذه الأمم فى صور كثيرة . فأحيانا كانت تقع عليه المسئولية لعمل أحدثه أو كان من أسباب حدوثه ؛ وأحيانا كانت تقع عليه لعمل لابسه فى صورة ما بدون أن يكون له دخــل فى إحداثه ؛ وأحيانا كان يؤخذ فى نطاق المسئولية الجمعية مع أفراد الأسرة التى تملكه لجريرة ارتكبها بعض أفرادها ؛ وأحيانا كان يتواضـع على إنزاله منزلة المجرم ، فتتجه نحوه هو جميع إجراءات المسئولية والجزاء . وفى الحالتين الأوليين (حالتى الإحداث

والملابسة) كانت المسئولية تتجه أحيانا إلى الكائن غير الإنسانى وحده ، وأحيانا كانت تتجه إليه مع مالكه ، وأحيانا كانت تتجه إليه مع الشخص الذى اشترك معه فى إحداث الجرم أو فى ملابسته ، وأحيانا كانت تتجه إليه مع هؤلاء جميعا .

والعقوبة التى كانت تقع عليه تمثلت كذلك عند هذه الأمم فى صور شتى : فأحيانا كان يؤخذ بعقاب مادى يناله فى حياته أو فى جسمه كالقتل والرجم والحرق والشنق واستئصال بعض الأعضاء ... وما إلى ذلك ، وأحيانا كان يقضى بقذفه أو ببيعه فى مكان ناء خارج حدود البلد الذى حدث فيه الجرم ، أى بعقوبة تشبه عقوبة النفى التى توقع فى بعض الجرائم على الأناسى ؛ وأحيانا كان يحكم بتسليمه إلى المجنى عليه ليتخذ حياله ما يراه . ويطلق مؤرخو القانون على هذا الاجراء الأخير اسم « التخلى » أى تخلى المالك عما يملكه بتسليمه إلى الموتور Abandon noxal .

وقد اختلفت الشرائع التى أقرت مسئولية الحيوان والنبات والجماد فى تحديد الأنواع التى تعد أهلا كذلك . فبعضها يطبق هذه المسئولية على جميع الكائنات غير الإنسانية أيا كان نوعها ، وبعضها لا يأخذ بها إلا حيال نوع أو أنواع خاصة منها . غير أن جميع هذه الشرائع لم تقر هذه المسئولية إلا فى بعض جرائم خطيرة فى نظر العقل الجمعى ، بينما تسير فيما عدا ذلك على المبدأ الذى تسير عليه شرائعنا الحاضرة . فالأصل عندها عدم مسئولية الكائنات غير الإنسانية ، ولكنها تستثنى من هذا الأصل بعض جرائم خطيرة ترى أن المجتمع لا يطيق حدوث مثلها بدون عقاب .

هذا ولتوضيح جميع الحقائق السابقة وتأييدها سنذكر فيما يلى ما ذهبت

إليه بصدد هذا النوع من المسئولية شرائع اليهود والمسلمين والرومان والفرس والأمم الأوروبية فى عصورها الوسطى والحديثة وبعض شرائع الأمم البدائية وما بقى من رواسبه فى نظمنا القضائية الحاضرة .

— ٢ —

مقاضاة الحيوان والجماد فى شرائع اليهود

أقرت أسفار اليهود المقدسة مسئولية الحيوان وعقابه فى حالتين : تتعلق إحداهما بتسبب الحيوان فى قتل إنسان ؛ وتتعلق الأخرى بالاتصال الجنسى بين إنسان وبهيمة .

أما الحالة الأولى فقد نص عليها سفر الخروج إذ يقول : « إذا نطح ثور رجلا أو امرأة ، وأفضى ذلك إلى موت النطيح ، وجب رجم الثور ، وحرم أكل لحمه ، ولا تبعة على مالكه إذا لم يكن الثور معتادا النطح . فإن كان ذلك من عادته وأنذر الناس صاحبه ، فلم يعبأ بإنذارهم ، وأهمل رقابته حتى تسبب فى هلاك رجل أو امرأة كان جزاء الثور الرجم وجزاء صاحبه الإعدام »(١) . وهذه النصوص صريحة فى اعتبار الثور فى هاتين الصورتين أهلا لاحتمال المسئولية الجنائية ، وفى اعتبار رجمه جزاء بالمعنى القانونى الدقيق لكلمة الجزاء . وقد تولدت مسئوليته هذه من جرم أحدثه ، ووقعت تبعته ونتائجه عليه وحده فى الصورة الأولى ، ولكنها شملت كذلك صاحبه فى الصورة الثانية لمظنة إهماله .

---

(١) فقرتى ٢٨ ، ٢٩ من الإصحاح الحادى والعشرين من سفر الخروج .

وأما الحالة الثانية فقد نص عليها سفر اللاويين إذ يقول : « إن قرب(١) رجل بهيمة حكم على كليهما بالموت ، وإن قربت المرأة حيوانا وجب قتل المرأة والحيوان (٢) » . ولا تقل هذه النصوص صراحة عن النصوص السابقة فى اعتبار الحيوان فى هاتين الصورتين أهلا لاحتمال المسئولية الجنائية وما يترتب عليها من جزاء . ويزيد هذه الحقيقة تأييدا ما ورد فى كتاب « المشناة » بصدد هذه العقوبة إذ يقرر أن المقصود بكلمتى « القتل » و « الموت » الواردتين فى النصوص السابقة هو الرجم . فمن الواضح أن تنفيذ القتل على هذا الوجه لم يعهد إلا فى الحدود الجنائية التى تفترض أهلية الكائن لاحتمال المسئولية والعقوبة . وقد تولدت هذه المسئولية فى الصورة الأولى لمجرد عمل لابس الحيوان بدون أن يكون له دخل فى إحداثه ، وفى الصورة الثانية لعمل لابسه وكان له دخل فى إحداثه ، ووقعت تبعتها ونتائجها فى الصورتين على الحيوان وعلى الإنسان الذى اقترف الجرم .

— ٣ —

إجراءات قضائية ضد الحيوان فى بعض المذاهب الإسلامية

يذهب بعض فقهاء المسلمين بصدد البهيمة التى يقربها آدمى مذهبا يمكن اعتباره استثناء من المبدأ العام الذى أجمع عليه أئمتهم ، وهو عدم مسئولية الكائنات غير الإنسانية . ففقهاء الشافعية يرون فى هذه الحالة وجوب قتل البهيمة بدون ذبح

---

(١) قرب الرجل المرأة كتعب كناية عن الجماع (المصباح المنير) .

(٢) فقرتى ١٥ ، ١٦ من الإصحاح العشرين من سفر اللاويين .

شرعى وإحراق جثتها (١) . ويقرر الشيعة الإمامية أن البهيمة يجب ذبحها وحرقها ويغرم لصاحبها قيمتها ويحرم لحمها ولحم نسلها بعد الوطء إن كانت مأكولة اللحم ، ويجب بيعها فى بلد آخر (وهذه العقوبة تشبه عقوبة النفى التى توقع أحيانا على الأناسى) ويتصدق بثمنها ويغرم لصاحبها قيمتها إن كانت غير مأكولة اللحم ، وأنه إذا لم يقم دليل قاطع على تعيين البهيمة التى لابسها هذا الجرم ضربت القرعة على البهائم المشتبه فيها ، فما أصابتها القرعة من بينها تعتبر البهيمة المقصودة وتتخذ حيالها هذه الأجراءات(٢) .

صحيح أن هؤلاء وأولئك يذهبون إلى أن الغرض من هذه الإجراءات هو مجرد القضاء على ذكرى الفاحشة ومحو أثرها من النفوس(٣) . ولكن هذا لا يغير شيئا من طبيعة المسئولية ولا من طبيعة الجزاء . وذلك أن مجرد اتخاذ النظم الاجتماعية إجراء مرسوم الحدود ضد كائن اشترك فى إحداث الجرم أو لابسه الجرم يعتبر تسليما بأهلية هذا الكائن لاحتمال التبعة ، أيا كان الغرض الأخير الذى يقصد إليه من هذا الإجراء . وإن كثيرا من العقوبات التى توقع على الآدميين أنفسهم لا ترمى إلى شىء آخر غير القضاء على آثار الجريمة ومحو ذكراها من النفوس ، بل ربما كان هذا هو الغرض الأساسى الذى ترمى إليه المجتمعات الإنسانية من جميع العقوبات .

---

(١) لا يرى فقهاء الحنفية ولا المالكية اتخاذ أى إجراء ضد البهيمة فى هذه الحالة ، ويوجهون إلى مذهب الشافعية فى هذا الصدد عدة اعتراضات (انظر اعتراضات المالكية على هذا المذهب فى صفحة ٣١٦ من الجزء الرابع من حاشية الدسوقى على الشرح الكبير للدردير على متن خليل فى مذهب الإمام مالك) .

(٢) انظر كتاب « أصل الشيعة وأصولها » للشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء ، الطبعة الثانية ، ص ١٥٨ .

(٣) يضيف الشافعية إلى ذلك غرضا آخر وهو اتقاء ما يجره بقاء البهيمة على مرتكب الجرم من سخرية الناس به وازدرائهم له وتعييرهم إياه .

— ٤ —

مقاضاة الحيوان والجماد فى شرائع الأمم المسيحية الأوربية بالعصور الوسطى

وقد وقفت شرائع الأمم الأوربية المسيحية بالعصور الوسطى حيال الجريمة السابقة موقفا يشبه موقف الشريعة اليهودية ، بل يبدو أنه مقتبس منها . فكانت هذه الشرائع ، فى جميع الأمم الأوربية تقريبا ، تحكم بالإعدام (حرقا فى الغالب) على البهيمة التى يقربها إنسان ، كما كانت تحكم بذلك على الإنسان نفسه الذى ارتكب هذا الجرم . وكانت الكنيسة تقرر أن الغرض من اتخاذ هذا الإجراء حيال البهيمة هو مجرد القضاء على ذكرى الإثم وعدم استخدام البهيمة التى كانت موضعا لحدوثه(١) . ولكن هذا التأويل ، الذى يردد ماقاله بعض فقهاء المسلمين فى هذه العقوبة ، لا يتعارض فى شىء مع اعتبار البهيمة فى هذه الحاله مسئولة جنائيا عما لابسها من جرم ، وذلك للأسباب نفسها التى ذكرناها فى مناقشتنا لما قاله بعض فقهاء المسلمين فى هذا الصدد .

وذهبت هذه الشرائع كذلك فى بعض الجرائم مذهبا ينطوى على التسليم بأهليه الجماد نفسه لاحتمال المسئولية والجزاء . فمن ذلك أنها كانت تحكم بإبادة الملف الخاص بقضية قربان الإنسان للبهيمة ؛ فكان يقذف بهذا الملف فى نفس النار التى يلقى فيها بمرتكب الجرم وبالبهيمة . ومن ذلك أيضا أنها كانت تحكم بإبادة نسخ الكتب التى تصادرها الكنيسة أو بحرقها ، وكان الموظفون المشرفون على تنفيذ أحكام الإعدام فى الأناسى هم الذين يتولون تنفيذ هذه الإبادة أو هذا الإحراق(٢) .

(1) Fauconnet : La Responsabilité, 63 - 66.

(2) Ibid. 66

وكان رجال الكنيسة يعللون هذه الأحكام بما يعللون به الأحكام الصادرة ضد الحيوان ؛ فكانوا يذهبون إلى أن الغرض من ذلك هو مجرد القضاء على الأشياء التي أصابها دنس الجريمة أو تذكر بالإثم. وموقفهم هنا ينطبق عليه ماقلناه عن موقفهم هناك : فكلا الموقفين لا يتعارض فى شىء مع اعتبار هذه الإجراءات منطوية على مبدأ التسليم فى هذه الحالات بأهلية الحيوان والجماد لاحتمال المسئولية والجزاء . فمجرد اتخاذ النظم الاجتماعية إجراء مرسوم الحدود ضد كائن اتصل بالجرم عن طريق ما يعتبر تسليما بأهلية هذا الكائن لاحتمال المسئولية ونتائجها ، أيا كان الغرض الأخير الذى يقصد من هذا الإجراء .

— ٥ —

مقاضاة الحيوان والجماد عند قدماء اليونان

حرص قدماء اليونان أيما حرص على عقاب الحيوانات والجمادات المتسببه فى هلاك إنسان ، حتى لقد أنشئوا لذلك محكمة مستقلة بأثينا كان يطلق عليها اسم البريتانيون Prytanéion (وهو اسم المكان الذى كانت تعقد جلساتها فيه) . ومع أننا لا نعرف على وجه اليقين تاريخ إنشاء هذه المحكمة ، فإن من المحقق أنها أنشئت قبل دراكون Dracon (القرن السابع ق . م) ، وأن هذا المشرع قد احتفظ بها ولم يدخل أى تغيير جوهرى على وظائفها ونظمها ، وأنها بقيت إلى العصر الذى فتح فيه المقدونيون بلاد الإغريق (القرن الرابع ق م) . فقد ذكرها ديموستين Démosthène (٣٨٤ — ٣٢٢ ق م) فى عبارة تدل على وجودها فى عصره ، إذ يقول : « إذا سقطت صخرة أو قطعة حديد أو خشبة على شخص فقتلته ، وجب أن تقام عليها الدعوى أمام محكمة البريتانيون » . ويفهم مما كتبه أرسطو بهذا

الصدد أنه كان يحاكم أمامها كذلك الحيوانات المتسببة فى موت الآدميين . ويظهر أنه كان يحكم على الجماد بالتحطيم وعلى الحيوان بالإعدام ، وأن كليهما كان يقذف به عقب ذلك خارج حدود البلاد (وهذه عقوبة أخرى تشبه عقوبة النفى التى تطبق فى بعض الجرائم على الأناسى) . وقد أقر أفلاطون هذا المبدأ فى كتابه « القوانين » إذ يقول : « إذا قتل حيوان إنسانا كان لأسرة القتيل الحق فى إقامة دعوى عليه (على الحيوان) أمام القضاء ، ويختار أولياء الدم القضاة من المزارعين ، ولهم أن يختاروا منهم أى عدد يشاءون . وفى حالة ثبوت الجريمة على الحيوان يجب قتله قصاصا وإلقاء جثته خارج حدود البلاد . ويستثنى من ذلك القتل الناشىء عن مبارزه بين الإنسان والحيوان فى مسرح الألعاب العمومية ، فإن هذا لا يترتب عليه أى إجراء قضائى . وإذا سقط جماد على إنسان فقتله ، سواء أكان سقوطه ناشئا عن عامل طبيعى أو عن عمل إنسان ، اختار أقرب الناس إلى القتيل قاضيا من جيرانه ليحكم على الجماد أن ينبذ خارج الحدود . ويستثنى من ذلك الأشياء التى تقذف بها السماء كالنيازك والصواعق وما إليها ؛ فإذا تسببت هذه الأشياء فى قتل إنسان لا يترتب على عملها أى إجراء قضائى » . ومن المقرر أن معظم الشرائع التى سنها أفلاطون فى كتابه « القوانين » قد استمد أصولها من النظم التى كانت متبعة فى بلاد اليونان . غير أن الإجراءات التى ذكرها بصدد معاقبة الحيوان والجماد قد تكون مختلفة فى بعض تفاصيلها عن الإجراءات التى كانت تسير عليها محكمة « البريتانيون »(١) .

ولم تكن مسئولية الحيوان عند قدماء اليونان مقصورة على الحالات التى يؤدى عمله فيها إلى قتل إنسان ، بل كانت تقع عليه المسئولية كذلك فى جرائم أخرى .

---

(١) انظر فى هذا كله Fouconnet op. cit. 66, 61 .

فقد ذكر بلوطارخوس Putarque قانونا من قوانين صولون (المشرع الأثينى الشهير ٦٤٠ - ٥٥٨ قبل الميلاد)(١) يتضمن مسئولية الكلب إذا عض إنسانا ، ويقضى على صاحب الكلب فى هذه الحالة بتسليم كلبه إلى المجنى عليه مكموما ومشدودا فى الوثاق(٢) . وتشتمل قوانين جورتين «Les Lois de Gortyne»(٣) على مادة تتضمن كذلك مسئولية الحيوان فى حالة قتله لحيوان آخر ، إذ تدع لمالك الحيوان القتيل الخيار فى أن يستبدل به الحيوان المعتدى (فيتنازل كلا المالكين للآخر عن حيوانه الحى أو الميت) أو يطالب مالكه بالغرم المقرر (٤) . هذا ، وليس الغرض من تسليم الحيوان المعتدى فى هذين القانونين (قانون صولون وقانون جورتين) تحقيق عوض مالى للمجنى عليه، وإنما الغرض تمكين المجنى عليه من مرتكب الجرم ليتخذ حياله ما يشاء. ويطلق مؤرخو القانون على هذه الإجراء إسم «التخلى» أى تخلى المالك عما يملكه بتسليمه إلى الموتور يثأر لنفسه منه على الوجه الذى يريد Abandon Noxal (٥) .

فنحن إذن بصدد مسئولية وجزاء جنائيين يحتملهما الحيوان نفسه وينشآن عما أحدثه من ضرر . وسنزيد هذا النوع من المسئولية وضوحا عندما نعرض له فى القانون الرومانى القديم(٦) .

---

(١) Cité par Fauconnet op. cit. 54, 5.

(٢) كممت الحيوان كما من باب قتل شددت فه بالكمامه . والوثاق بكسر الواو وفتحها الحبل يوثق به (المصباح والصحاح) .

(٣) كان لكشف هذه القوانين (سنة ١٨٨٤) أثر جليل فى نهضة البحوث المتعلقة بتاريخ النظم القضائية عند اليونان . وجورتين بلدة فى جزيرة كريت فى سفح جبل إيدا . .

(٤) Fauconnet, op. cit. 55.

(٥) انظر فى هذا كله :

Glotz : Etudes Sociales et Juridiques sur l'Antiquité Grecque p. 183, n, 1. Girard : Les Actions Noxales (Extrait de la Nouvelle Revue de Droit Français et étranger) Paris 1888 p. 7.

(٦) انظر صفحتى ١١٧ ، ١١٨ .

ولم يكن الحيوان والجماد عند قدماء اليونان مسئولين عن الأعمال التي يتسببان في حدوثها فحسب ، بل كانا يؤخذان كذلك أحيانا في نطاق المسئولية الجمعية مع أفراد الأسرة التي تملكهما ، لجريرة ارتكبها بعض أفرادها . ففي بعض الجرائم الخطيرة حيال الدولة أو حيال الدين كانت النظم اليونانية القديمة لاتنزل العقوبة بالمجرم وجميع أفراد أسرته فحسب ، بل كانت تتجه بالمسئولية كذلك نحو ما يملكه المجرم أو تملكه أسرته من حيوان وأشياء . فتباد هذه الممتلكات أو تحرق أو تدمر أو تصادر(١) .

— ٦ —

مقاضاة الحيوان والجماد عند قدماء الرومان

أقرت الشرائع الرومانية القديمة مسئولية الحيوال في أحوال كثيرة .

فالتشريع المنسوب إلى نوما پومبيليوس Numa Pompilius (ثاني ملوك الرومان قبل عصورهم التاريخية ٧١٤ - ٦٧٤ ق م) يتضمن مادة تقضي بعقوبة الإعدام على الثور وصاحبه اللذين يتسببان في أثناء عملية الحرث في نقل الحد الفاصل بين الحقل المحروث والحقل المجاور له(٢) . ولعل السبب في تشديد العقوبة في هذه الجريمة يرجع إلى أن قدماء الرومان كانوا ينظرون إلى حدود الحقول نظرتهم إلى أمور مقدسة ، حتى لقد زعمت أساطيرهم أن ثمة إلها خاصا يقوم بحراستها وحمايتها من المعتدين.

---

(١) انظر Fauconnet, op. cit. 65, 73 - 78

(٢) Girard : Histoire de l'Organisation Judiciaire des Romains, T. I. P. 34. Paris 1901; Fauconnet op. cit. 61.

فنقلها من أماكنها لم يكن فى نظرهم اعتداء على الملكية فحسب ، بل كان كذلك انتهاكا لحرمة الدين وتحديا للالهة . ولذلك كان الثور وصاحبه يقدمان قربانا للإلاه الذى انتهكت حرمته(١) . ومهما يكن من شيء بشأن البواعث التى أدت إلى تشديد العقوبة فى هذه الجريمة ، فإن تطبيق الجزاء على الثور فى الصورة التى نص عليها هذا القانون يتضمن التسليم بأهلية الحيوان فى هذه الحالة لاحتمال المسئولية وما يترتب عليها من جزاء .

ويظهر أن روما قد أخذت عن الاثينيين القانون الخاص بمسئولية الكلب فى حالة إضرارة بآدمى ، والذى أشرنا إليه فيما سبق(٢) . فالقانون الرومانى المعروف بقانون پزيليانا Pesuliana يعطى للمعتدى عليه فى هذه الحالة الحق فى مطالبة المالك بأن يتخلى له عن كلبه ليتخذ حياله ما يراه(٣) .

وقد أقرت شريعة الألواح الاثنى عشر نفسها Lois des XII Tables (وهى أساس تشريع الرومان فى عصورهم التاريخية) مسئولية الحيوان فى حالتين: إحداهما إذا تسبب فى إتلاف أو ضرر ؛ وثانيتهما إذا رعى عشبا غير مملوك لصاحبه(٤) . وقد أوجبت فى هاتين الحالتين على المالك أن يسلم حيوانه إلى المجنى عليه Abandon noxal أو يدفع الغرم المقرر إن أراد الاحتفاظ بحيوانه . ولم يقصد الشارع من تسليم الحيوان إلى المجنى عليه تحقيق عوض مالى له ، وإنما قصد تمكينه من المتسبب فى ضرره ليتخذ حياله ما يشاء أو يثأر لنفسه منه على الوجه الذى يراه . ولذلك لم يقم القانون فى حالة تسليم الحيوان أى وزن لقيمته المالية

---

(١) Fauconnet op. cit. 61.

(٢) انظر صفحة ١١٥.

(٣) Faunnoet op. cit. 54. 55.

(٤) Ibid 45.

ونسبتها إلى الضرر الذى أحدثه : فمجرد تسليمه يعتبر مسقطا للخصومة ، سواء أكانت قيمته مساوية لما أحدثه ، أم كانت زائدة عليه قليلا أو كثيرا ، أم كانت أقل منه ، أم لم تكن شيئا مذكوراً بجانبه(١) . ولذلك أيضا يقرر هذا القانون أن ملكية هذا الحيوان إذا انتقلت بعد ارتكاب الحادث بالبيع أو غيره من مالكه الأول فإن الدعوى تقام على مالكه الأخير لا على المالك الذى اقترف الجرم فى أثناء ملكيته له(٢) . وفى هذا دليل قاطع على أن المسئولية تتجه أولا وبالذات إلى الحيوان نفسه وتتعقبه حيثما يكون(٣) .

---

(١) Ibid. 56.

(٢) Ibid 57.

(٣) لم تنفرد الشريعة الرومانية بالأخذ بنظام التخلى « Abandon Noxal » فى بعض الجرائم ، بل شاركها فى ذلك شرائع أخرى كثيرة منها شرائع اليونان (وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق ، انظر ص ١١٥) وشرائع الجرمان (وسنشير إلى شىء منها فى الصفحة التالية) . ولم يكن تطبيق هذا المبدأ مقصوراً على البهائم ، بل كان يطبق كذلك على الرقيق وعلى أفراد الأسرة. ففى بعض الجرائم التى يرتكبها هؤلاء كان المالك ورب الأسرة يؤخذان بتسليم الجانى إلى المجنى عليه أو إلى الأسرة الموتورة . وفى جميع هذه الأحوال كان المحكوم له بالتخلى حرا حيال مرتكب الجرم حيوانا كان أم إنسانا . فكان له أن يقتله ؛ كما كان له أن يبيعه ، وينتفع بثمنه ؛ أو يحتفظ به ويقتنيه ؛ أو ينتفع بعمله .

وفى الشريعة الإسلامية آثار كثيرة لهذا المبدأ . فقد ذهب أبو حنيفة إلى أن الرقيق إذا ارتكب ما يوجب الدية (كبعض أنواع القتل) أو ما يوجب الأرش (كإتلاف عضو) وجب على المولى تسليمه إلى عاقلة القتيل أو المجنى عليه ، إلا إذا اختار الفداء . وفى الحالة الأولى لا يكون المولى مسئولا عن شىء ، أيا كانت قيمة العبد الذى تخلى عنه (انظر صفحة ٢٠٨ وتوابعها من الجزء السابع من كتاب بدائع الصنائع للكاسانى) .

وأما ما تحدثه البهيمة فغرمه على صاحبها فى نظر الشريعة الإسلامية إن كان نتيجة إيعاز أو تقصير أو إهمال ، وإلا فعملها هدر (المرجع السابق ٢٧٢ وتوابعها) . ولا يستثنى من ذلك إلا ما ذهب إليه الشافعية والشيعة الإمامية بصدد البهيمة التى يقربها إنسان (انظر ما ذكرناه فى هذا الصدد آخر ص ١١٠ و ص ١١١) .

— ٧ —

مقاضاة الحيوان والجماد عند قدماء الجرمان

وقد أخذت شرائع الجرمان كذلك بمسئولية الحيوان فى كثير من الجرائم وأقرت بصدده مبدأ «التخلى» على وجه يتفق أحيانا كل الاتفاق مع الطريقة التى سارت عليها شرائع اليونان والرومان ، ويختلف عنه أحيانا فى أمور ثانوية لا تمس جوهر الموضوع فى شىء . فمن ذلك مثلا أنه كان يجب على المالك فى بعض الأحوال أن يدفع جزءاً من الغرم المقرر زيادة على البهيمة التى يسلمها للمجنى عليه(١) .

بل إن شرائع الجرمان لتشتمل على بعض مواد تنطوى على التسليم بأهلية الجماد نفسه لاحتمال المسئولية وما يترتب عليها من نتائج . فمن ذلك مثلا ما تقرره فى حالة هلاك شخص أو تلف بعض اعضائه على أثر اصطدامه برحى مملوكة لشخص آخر . فانها توجب فى هذه الحالة على مالك الرحى أن يسلمها إلى المجنى عليه أو إلى أسرته (على طريقة «التخلى» عن المجرم بتسليمه إلى الموتور Abandon noxal) أو يدفع الغرم الغرر إن أراد الاحتفاظ برحاه(٢) .

— ٨ —

مقاضاة الحيوان والجماد عند قدماء الفرس

ورد فى أسفار الأبستاق (الأبستاق أو الأڤستا Avesta هى مجموعة الأسفار

---

(1) Fauconnet, op. cit. 55.

(2) Ibid. 58, 59.

المقدسة المنسوبة لزرادشت Zorastre والتى تقوم عليها الديانة الزرادشتية عند قدماء الفرس(١)) أن الكلب المصاب بالكلب إذا عض خروفا فقتله أو إنسانا فجرحه قطعت أذنه اليمنى ، فإن تكرر منه ذلك قطعت أذنه اليسرى ، وفى المرة الثالثة تقطع رجله اليمنى ، وفى الرابعة رجله اليسرى ، وفى الخامسة يستأصل ذنبه ، ويعاقب صاحبه كذلك إن كان قد أهمل فى اتخاذ ما ينبغى اتخاذه حيال كلبه من احتياط ورقابة. ولا يخفى ما ينطوى عليه هذا القانون ، وتنطوى عليه العقوبات التى يقررها فى صورة مراعى فيها سوابق الجانى ، من تسليم بأهلية الحيوان لاحتمال المسئولية الجنائية وما يترتب عليها من جزاء(٢) .

— ٩ —

مقاضاة الحيوان والجماد عند الأمم الأوروبية

قبل العصور الحديثة وفى أثنائها

كانت فرنسا أول أمة أوروبية مسيحية أخذت فى هذه العصور بمبدأ مسئولية الحيوان ومعاقبته بجرمه أمام محاكم منظمة وبالطرق القانونية نفسها المتبعة فى مقاضاة الإنسان . وقد ظهر هذا النظام لديها فى أوائل القرن الثالث عشر ، الميلادى ، ثم ظهر فى سردينيا فى أواخر القرن الرابع عشر ، فى بلچيكا أواخر القرن الخامس عشر ، فى هولندا وألمانيا وإيطاليا والسويد فى منتصف القرن

---

(١) وقد شرحت هذه الكتب وسمى شرحها « زند أبستاق » أو « زند أفستا Zend Avesta » (وزند معناها بالفارسية التفسير) ، وشرح هذا الشرح نفسه وسمى بازند (انظر كتاب زرادشت الحكيم للأستاذ حامد عبد القادر) .

(٢) Fauconnet 53.

السادس عشر ، فى انجلترا فى القرن الثامن عشر ، وظل العمل به قائما عند بعض شعوب الصقالبة حتى القرن التاسع عشر الميلادى . ويؤخذ مما كتبه بهذا الصدد الأساتذة ڤون أميرا Von amira(١) ودادوزيو d'Addosio(٢) ووسترمارك Westermark(٣) . وعلى الأخص مما كتبه فون أميرا ، أن التسبب فى قتل إنسان كان أهم جريمة يقدم من أجلها الحيوان إلى ساحة القضاء ؛ وأن المدعى كان فى الغالب النائب العمومى نفسه وأحيانا المجنى عليه ، وأن صاحب الحيوان المجرم كان فى إمكانه فى بعض الأحوال أن يقف الاستمرار فى القضية إذا تخلى للموتورين عن حيوانه ، وأن الإجراءات التى كانت تتخذ حيال الحيوان لم تكن لتختلف فى شىء عن الإجراءات التى تتخذ حيال المتهمين من الأناسى ، حتى لقد كان يحكم أحيانا على الحيوان بالحبس الاحتياطى عند الحاجة إلى ذلك ، وأنه فى حالة إدانة الحيوان كان يحكم عليه بالإعدام وينفذ الحكم على مشهد من الجمهور بنفس الطريقة التى ينفذ بها على الآدميين ، وأن الإعدام كان يتخذ صورا كثيرة : فنى الغالب كان يحكم بشنقه ؛ وأحيانا كان يحكم برجمه أو بقطع رأسه أو بحرقه . . . وما إلى ذلك ؛ وفى بعض الأحوال كان يقطع بعض أعضائه قبل تنفيذ عقوبة الإعدام فى صورة تمثل فى جملتها ما فعله بالمجنى عليه(٤) .

وإن أسباب الأحكام التى كانت تصدرها المحاكم حينئذ ضد الحيوانات والنصوص الواردة بهذا الصدد فى البحوث القانونية فى ذلك العهد لتدل أقطع

---

(١) Von Amira : Thierstrafen und Thierprocesse 1891, p.p. 543—601.

(٢) d'Addosio : Bestie delinquenti, Naples 1892.

(٣) Westermarck, op. cit. T. I.

(٤) Fauconnet, op. cit. 62.

دلالة على جدية هذه القضايا . فكثيراً ما تردد هذه الأسباب وهذه النصوص عبارات لا تختلف فى شىء عن العبارات التى كانت تستخدم فى جرائم بنى الإنسان؛ وكثيراً ما يرد فيها : « يحكم بإعدام الحيوان تحقيقاً للعدالة » ، أو « يقضى عليه بالشنق جزاء لما ارتكبه من جرم وحشى شنيع » ... وما إلى ذلك من العبارات الصريحة فيما نحن بصدد تقريره(١) .

ولم يحاول الباحثون تأويل هذه الأمور فى صورة أخرى إلا منذ القرن السادس عشر . فقد ذهب بعضهم حينئذ إلى أن الغرض من هذه النظم هو مجرد القضاء على ذكرى الجريمة وأخذ مالكى البهائم بالشدة حتى لا يهملوا رقابة بهائمهم . ولكن هذه التأويلات لا تترجم فى شىء عن روح النظام فى أوضاعه الأولى . هذا إلى أنها لا تغير شيئاً من طبيعة المسئولية ولا من طبيعة الجزاء . فقد ذكرنا فيما سبق أن مجرد اتخاذ النظم الاجتماعية إجراء مرسوم الحدود ضد كائن اتصل بالجرم عن طريق ما ، يعتبر تسليماً بأهلية هذا الكائن لاحتمال التبعة الجنائية ونتائجها ، أيا كان الغرض الأخير الذى يقصد من هذا الإجراء(٢) .

هذا ، وقد أقرت الشرائع المعمول بها فى بعض الأمم الأوروبية فى هذه العصور أموراً تنطوى على التسليم بأهلية الجماد نفسه لاحتمال المسئولية الجنائية وما يترتب عليهامن جزاء . فمن ذلك أنها أجازت فى بعض الأحوال، وخاصة عندما يتعذر العثور على المجرم نفسه ، أن يصنع له تمثال أو صورة أو أى شىء يتواضع على أنه يمثله ، وينفذ فى هذا الشىء العقوبة التى كان يجب توقيعها على مرتكب

---

(١) Ibid 62.

(٢) انظر ص ١١٣ .

الجرم(١) . ويسمى هذا النظام « بطريقة التنفيذ على الصورة Exécution en effigie » وقد ظل سائدا عند الأمم الأوروبية الحديثة فى أثناء مرحلة طويلة تمتد من القرن الخامس عشر إلى القرن السابع عشر الميلادى(٢) .

— ١٠ —

بقايا من مسئولية الحيوان والجماد فى نظمنا الحاضرة

وقد بقى فى نظمنا القضائية الحاضرة رواسب كثيرة من هذا النظام . فمن ذلك مثلا ما تصدره المحاكم فى بعض الجرائم من إبادة الأشياء أو الحيوانات المتصلة بالجريمة أو بالمجرم أو بمصادرتها : الأشياء أو الحيوانات التى استخدمت فى الجريمة أو اتصلت بها(٣) ، نسخ الكتب والمنشورات التى كانت موضوع الإدانة ، مصادرة أملاك المجرم ، الحكم بالهدم ... وما إلى ذلك . فمع أن هذه العقوبات تمس المجرم نفسه عن طريق غير مباشر ، فهى توقع مباشرة على الأشياء غير العاقلة ، وتنفذ على الوجوه القضائية نفسها التى تنفذ بها العقوبات التى يؤخذ بها الآدميون . فهى تنطوى فى صورة ما على اعتبار الحيوان والجماد أهلا لاحتمال التبعة والجزاء .

---

(١) قد أشرنا إلى ذلك فى صدر هذا البحث عند كلامنا على الصور التى تظهر فيها مسئولية الكائن غير الإنسانى ، فقد ذكرنا من بين هذه الصور صورة ينزل فيها هذا الكائن منزلة الإنسان فى احتمال المسئولية والجزاء (انظر السطرين الأخيرين من صفحة ١٠٧) .

(٢) Fauconnet, 66, 172.

(٣) القاعدة فى المصادرة أنها وجوبية إذا كانت الأدوات المستعملة فى الجريمة غير مباح حيازتها كالمواد المخدرة ، وهى جوازية إذا كانت من المباح حيازتها كالعصا ، ويدخل القرد الذى يستخدم فى النشل مثلا ضمن هذه الطائفة الثانية ويرسل عادة لحديقة الحيوان .

— ١١ —

مقاضاة الحيوان والجماد عند الشعوب البدائية

ظهر للباحثين أن انتشار هذا النظام عند الأمم المتحضرة التي ضربنا فيما سبق أمثلة لبعضها كان أوسع كثيرا من انتشاره في الشعوب البدائية كما أشرنا إلى ذلك في صدر هذا الموضوع(١). وذلك أنه لم يأخذ بهذا النظام إلا عدد قليل من الشعوب البدائية ، ولم يظهر لديها في صورة مسئولية قضائية جنائية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة كما كان شأنه عند الأمم المتحضرة السابق ذكرها ، وإنما ظهر في معظم أحواله في صورة إجراءات جمعية تتصل بشئون الأخذ بالثأر Vengeance privée

فمن ذلك ما يجرى عليه بعض عشائر السكوكيس Kukis(٢) إذا افترس نمر واحدا من أفرادهم ؛ فإن عشيرة القتيل ترى لزاما عليها في هذه الحالة أن تقتل النمر المعتدى أو أي نمر آخر وتأكل لحمه . ولا يقل هذا الثأر وجوبا في نظر هذه العشائر عن أنواع الثأر التي تنجم عن أعمال الآدميين(٣) .

ومن ذلك أيضا ما يجرى عليه العرف في العشائر السابقة نفسها إذا مات أحد أفرادها على أثر سقوطه من شجرة ؛ فإن عشيرة القتيل ترى لزاما عليها في هذه الحالة أن تثأر لنفسها من هذه الشجرة ، بأن تجتثها من فوق الأرض وتقطعها إربا إربا وتذرو حطامها في الرياح(٤) .

---

(١) انظر ص ١٠٧ .
(٢) تسكن هذه العشائر في شيتاجونغ Chittagong ،
(٣) Fauconnet 50,51 نقلا عن Macae : Acount of the Kookies .
(٤) Ibid 52.

ومن ذلك أيضا مايجرى عليه العرف عند بعض العشائر الأسترالية فى غرب فيكتوريا Les Australiens de l'Ouest de Victoria إذا قتل أحد أفراد عشيرة أخرى فردا من عشائرهم ؛ فإن عشيرة القتيل تحرص فى أثناء صراعها مع عشيرة الجانى على أن تحصل على السلاح الذى استخدم فى القتل فتحرقه حرقا ، بينما تحتفظ بجميع ما تغنمه من خصيمها من أسلحة أخرى(١) .

ومن ذلك أيضا ما يجرى عليه العرف عند عشائر الأنتيمرينا Antimerina بجزيرة مدغشقر إذا التهم تمساح واحداً من أفرادهم . وذلك أنهم يعتقدون أن رابطة من روابط القرابة تربطهم بفصيلة التماسيح ، وأن هذه الفصيلة قد تعاهدت مع عشائرهم ألا تمسها بأذى ولا تأكل لحوم أفرادها ، وأن العشائر قد أخذت على نفسها مثل ذلك العهد حيال التماسيح . فإذا نقض أحد التماسيح عهده ، فاعتدى على فرد منهم كانت العشيرة الموتورة فى حل من القصاص منه . فيذهب رئيسها ، أو أحد شيوخها الحافظين لتقاليدها فى حالة غيبة الرئيس ، مع وفد من رجالها ونسائها إلى شاطىء البحيرة التى ارتكب فيها الجرم . وحينئذ يأخذ رئيس الوفد فى تقرير التهمة ، ويؤنب التماسيح لحنث أحدهم بيمينه ، ويأمرهم أن يسلموا الجانى بإرغامه على الدخول فى الشبكة التى سيلقى بها فى البحيرة . ثم يلقى بهذه الشبكة بعد أن يضع فيها قطعة كبيرة من لحم ثور ، ويقفل هو ومن معه راجعين إلى منازلهم . وثمة يأخذ الرجال فى إعداد حبال وثيقة وأوتاد حادة ، وتأخذ النساء فى غزل خيوط من الحرير . وفى صبيحة اليوم التالى يرجع الوفد إلى البحيرة يحمل رجاله حبالهم وأوتادهم وتحمل نساؤهم ما غزلته من خيوط . ثم يخرجون الشبكة فيجدون بها لا محالة أحد التماسيح . فيعتقدون أنه هو الذى

---

(١) Ibid 52, 53.

ارتكب الجرم ، وأن عشيرته هى التى أسلمته ، وخلعته من ذمتها ، وتبرأت من جريمته ، وأباحت لبنى الإنسان القصاص منه . فلا يكاد يتجاوز سطح الماء حتى يستقبله أفراد الوفد بهتافات السخرية الازدراء ، ويسحبونه على وجهه حتى يبلغوا به متسعا من الفضاء ، فينقض عليه الرجال ويشدون وثاقه بحبالهم . وحينئذ يشرع القاضى فى تلاوة الاتهام ، ويبدى شديد أسفه لاضطراره إلى عقوبة أحد أقاربه ، ثم ينطق بحكم الإعدام . فيندفع الرجال نحو التمساح فرحين مبتهجين ، ويأخذون فى تمزيق جسمه بالأوتاد الحادة التى أعدوها لذلك ، وما هى إلا ثوان أو دقائق حتى يصبح جثة هامدة . غير أنه لا يكاد يلفظ النفس الأخير حتى يتغير المنظر .فيتملك الحزن والأسى جميع أفراد الوفد ، وتتدفق عبراتهم ، ويشتد نحيب النساء ، ويعلو صراخهن وعويلهن ، ثم يتقدمن نحو التمساح ، ناثرات الشعور ويكفنه بخيوط الحرير التى أعددنها لهذا الغرض . ثم يحمل إلى مقره الأخير مشيعا بالعـ ـات التى تشيع بها الأسرة من تفقده من أفرادها الأعزاء ، ويقام على القبر ضريح يشار فيه بحجر مستقيم إلى موضع رأس الفقيد(١) .

* * *

وقد نشر فى جريدة الأهرام الصادرة يوم ٢٨ / ٨ / ١٩٥٦ أن أحد القضاه قد زار قرية من قرى أوغندا ،فانهالت عليه الشكاوى من أن هناك فيلا شقيا مبتور الذيل ينشر الرعب والفزع فى المنطقة . فذهب القاضى إلى حيث كان الفيل فى مرعى على بعد ٢٠٠ يارده من كوخ عمدة القرية . وعقد القاضى المحكمة خلف الكوخ حيث استمع إلى شهادة الشهود وثبت لديه بعض الجرائم التى ارتكبها الفيل ، كتحطيم العجلات والآلات وقوارب الصيد وإصابة بعض سكان القرية .

---

(1) V. Van Gennep, Tabou et Totemisme à Madagascar, cité par Fauconnet 51-53.

فحكم القاضى بإعدامه وعين لتنفيذ الحكم حارس المرعى نفسه الذى عاجل الفيل برصاصة أصابته فى رأسه فصرعته فى الحال .

* * *

هذا ، ويمكن أن يعد من هذا الباب تقديم الحيوان والنبات قربانا للتكفير عن ذنب ارتكبه فرد أو مجموعة من الأفراد ، وما جرى عليه العمل فى بعض الديانات من إحلال ذبح أو ذبائح محل إنسان وجب تقديمة أضحية أوكفارة ... وما إلى ذلك(١) . فالكائن غير الإنسانى ، كما أشرنا إلى ذلك فى صدر هذا الموضوع(٢) ، وكما سنذكره عند كلامنا على المسئولية بالانتقال(٣) . تنتقل إليه فى هذه الأحوال مسئولية الأناسى الذين حل محلهم أو قدم للتكفير عن جرائمهم ، وما يجرى علــيه من ذبح أو خنق أو حرق أو تصليب أو تقطيع أو تحطيم أو إغراق فى مياه الأنهار أو إطلاق فى الصحراء . . . يمثل فى صورة ما ، ما تؤدى إليه هذه المسئولية من جزاء . فنحن إذن بصدد نظام ينطوى على التسليم بأهلية الحيوان والنبات فى بعض الأحوال لاحتمال المسئولية وما يترتب عليها من عقوبة .

اهم مراجع الفصل

مذكورة فى التعليقات

---

(١) انظر صفحات ٩٢ — ٩٤ .

(٢) انظر آخر ص ١٠٧ .

(٣) انظر الفصل الثالث من هذا الباب صفحة ١٣٧ وتوابعها .

الفصل الثانى

مؤاخذة الفرد بأعمال الخطا

أقر هذا النوع من المسئولية طائفة كبيرة من الأمم المتحضرة وغيرها فى مختلف العصور ، وخاصة قدماء العبريين والصينيين واليونان والرومان ، وأقرته الشريعة الإسلامية نفسها فى بعض الأمور ، وأخذت به جميع الشعوب التى تسير فى بعض الجرائم ، وخاصة القتل ، على قاعدة الأخذ بالثأر . ولا تزال له آثار كثيرة فى نظمنا القضائية الحاضرة .

— ١ —

مؤاخذة الفرد بأعمال الخطأ
فى شريعة اليهود

فمع أن شريعة اليهود تقرر أن الفرد لا يسأل عما يصدر عن غير قصد منه، فإنها تخرج عن هذه القاعدة فى بعض الجرائم . فمن ذلك ما تذهب إليه بصدد القتل الخطأ ، وهو ما يحدث عن غير قصد ولا ينطوى على شبهة قصد ولا إهمال . وقد ضرب له سفر التثنية مثالا بصديقين ذهبا يحتطبان فهوى أحدهما بفأسه على شجرة ليجتثها ، فأفلتت حديدة الفأس من مقبضها الخشبى ، وأصابت الآخر فقتلته(١) . وذلك أن الشريعة اليهودية توجب على القاتل فى هذه الحالة أن يلجأ من فوره إلى بلد حرام ليحتمى به حتى لا يناله أذى من أولياء الدم(٢) . وتصرح

---

(١) فقرة ٥ من الإصحاح التاسع عشر من سفر التثنية .

(٢) فقرات ١ — ١١ من الإصحاح التاسع عشر من سفر التثنية .

نصوص أخرى ورد فيها هذا الحكم أن القاتل إذا لم يلجأ إلى بلد حرام ، أو خرج منه قبل انقضاء مدة معينة ، جاز لأولياء الدم قتله ، ويذهب فى هذه الحالة دمه هدرا (١) . وغنى عن البيان أن القضاء عليه بالبقاء فى بلد حرام وإطلال دمه(٢) فى حالة عدم التجائه إليه أو فى حالة خروجه منه قبل مدة معينة ، ينطويان على عقوبتين صريحتين : إحداهما عقوبة عاجلة بالنفى مدة ما فى بلد خاص ؛ وثانيتهما عقوبة تهديدية متوقعة فى حالة عدم الإذعان للعقوبة الأولى . وفى هذا إقرار صريح بمسئولية الفرد عن عمل صدر عن غير قصد منه .

— ٢ —

مؤاخذة الفرد بأعمال الخطأ
فى الشريعة الصينية القديمة

وتقرر الشريعة الصينية القديمة هذه المسئولية فى طائفتين من الجرائم : إحداهما انتهاك حرمة الأشياء المقدسة ؛ وثانيتهما حوادث القتل والجروح . فتوقع هذه الشريعة عقوبات تتردد بين الإعدام والجلد والنفى أو تجمع بين أكثر من نوع منها فى جرائم الاعتداء على حرمة الأشياء المقدسة ، سواء أحدث هذا الاعتداء عن قصد أم عن غير قصد ، وإن كانت العقوبة فى العمل غير المقصود أخف غالبا من عقوبة العمل المقصود(٣) . وتوقع كذلك عقوبتى الجلد والنفى (مائة جلدة

---

(١) يذكر ذلك صراحة سفر العدد (فقرات ٢٢ — ٢٩ من إصحاح ٣٠) ويحدد المدة التى لا يصح له الخروج قبلها بموت الرئيس الدينى الأكبر ; souverain sacrificareur grand prêtre . فإن خرج القاتل قبلها جاز قتله وذهب دمه هدراً . أما إذا قضى هذه المدة كلها فى بلد حرام فإنه لا يصح قتله بعد ذلك .

(٢) طل الدم من باب قتل ذهب هدراً ، وطله السلطان وأطله أبطله وجعله هدرا . ومن ذلك قول الشاعر :

وما مات منا سيد حتف أنفه ولا طل منا حيث كان قتيل

(3) Fauconnet 129, 130.

والنفى إلى مكان تبعد ثلاثة آلاف ليا Lées) على الولد الذى يقتل خطأ أحد أبويه أو أجداده وعلى العبد الذى يقتل سيده خطأ ، وعقوبتى الجلد والحبس (مائة جلدة وحبس ثلاثة سنين مع الأشغال الشاقة) على الولد الذى يجرح خطأ أحد أبويه ؛ وعقوبة مالية تتمثل فى دية مالية تدفع إلى الأسرة الموتورة فى جميع جرائم القتل الخطأ التى تقع على غير الآباء والأجداد والأسياد(١) . ويعلق الشرح الرسمى على المواد المتعلقة بالآباء بقوله : « إن كل ما يحدث من الأولاد نحو آبائهم يجب أن يحاط بسياج من الإجلال والتبجيل ، ولا يصح أن يكون فى ذلك خطأ أو مصادفه(٢) » .

— ٣ —

مؤاخذة الفرد بأعمال الخطأ فى الشرائع اليونانية القديمة

وتعاقب الشرائع اليونانية القديمة على كثير من أنواع القتل الخطأ ، وبخاصة ما كان ناجما منها عن إهمال . فقد ورد فى قصائد هوميروس ما يدل على أن القتل الخطأ كان يحكم على مقترفه بالقتل أو بالنفى إلى بلد بعيد عن بلده . فعندما قتل باتروكل Patrocle ، وهو لم يتجاوز بعد دور الطفولة ، طفلا آخر من زملائه بدون قصد ، قضى عليه أبوه أن يعيش فى بلد أجنبى(٣) . وعندما قتل أوليس أنتينوس Antinoos حاول أولياء الدم أن يقتلوه قصاصا مع يقينهم أن القتل قد حدث خطأ عن غير قصد (٤) . وعلى هذا السنن كانت تجرى نظم أثينا فى عصورها التاريخية . فالقتل الخطأ كان يؤدى إلى نفى القاتل إلى بلد بعيد عن بلده لمدة معينة ، ويوجب عليه بعد عودته إلى بلده بعض طقوس دينية للتكفير

(1) Ibid. 130.
(2) Ibid. 130.
(3) Iliad, XXII,85—88; Fauconnet, 109.
(4) Odyssé XXII, 27 - 32; Fauconnet 109.

عن خطيئته(١) . ويظهر أن الأثينيين كانوا جد حرصين على تطبيق شرائعهم بهذا الصدد ، حتى لقد أنشئوا محاكم خاصة للفصل فى هذا النوع من الجرائم وتوقيع عقوباته .

Lee Ephètes (Heliastes) siégeant auprès de Palladion(٢)

— ٤ —

مؤاخذة الفرد بأعمال الخطأ
فى القانون الرومانى

وفى جميع مراحل الشريعة الرومانية القديمة ، توجد آثار كثيرة لهذا النوع من المسئولية . فالقوانين المنسوبة لنوما Numa (قبل عصورهم التاريخية) وشريعة الألواح الاثنى عشر نفسها Loi dss XII Tables (وهى أساس التشريع عند الرومان فى عصورهم التاريخية القديمة) توجب فى القتل الخطأ دية تدفع إلى عصبة القتيل(٣) . وتقرر كذلك شريعة الألواح الأثنى عشر أنواعا من الأرش(٤) تدفع فى حالات الاعتداء على أعضاء الجسم وفى حالات الجروح ، بدون تفرقة بين أن يكون ذلك قد حدث عن قصد أو عن غير قصد(٥) .

— ٥ —

مؤاخذة الفرد بأعمال الخطأ
فى الشريعة الإسلامية

ومع أن الشريعة الإسلامية تقرر أن الفرد لا يعاقب إلا على ما يحدثه عن

---

(1) Fauconnet 130, 131.
(2) Ibid. 110.

(٣) عصبة القتيل أقرباؤه من ناحية الذكور Agr.ats . وتقدر شريعة الألواح الاثنى عشر الدية فى هذه الحالة بكبش من الغنم . غير أنها ليست صريحة فى تسميةذلك دية Ibid 112.

(٤) أرش الجراحة ديتها والجمع أروش مثل فلس وفلوس . ويطلقه الفقهاء على التعويض الذى يدفع فى حالة الاعتداء على ما دون النفس .

(٥) Ibid. 113.

قصد ووإرادة ، وأنه « قد رفع عن أمة محمد الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه(١) » ، فإنها تخرج عن هذه القاعدة بصدد القتل ، فتعاقب على نوعين من القتل غير المقصود : أحدهما ما يسميه الفقهاء « القتل الخطأ » ، وثانيهما ما يسمونه « القتل الشبيه بالخطأ » أو « الذى هو فى معنى الخطأ » .

أما « القتل الخطأ فهو الذى ينجم عفوا فى صورة مباشرة عن عمل قد حدث عن قصد : كأن يرمى إنسان هدفا أو صيدا فينحرف السهم فيصيب آدميا فيقتله ، أو كأن يرمى شيئا يظنه صيدا فإذا هو آدمى . وهذا النوع توجب فيه الشريعة الإسلامية على القاتل أن يدفع الدية إلى أهل القتيل(٢) ، وأن يكفر عن خطئه بتحرير رقبة مؤمنة أى بعتق رقيق مؤمن ، أو بصيام شهرين متتابعين عند عدم ملكية القاتل لعبد وعدم قدرته المالية على شراء عبد وتحريره ، ويحرم بسببه القاتل من ميراث القتيل ومن وصيته إن كان مستحقا لأحدهما ، كما يحرم ذلك مرتكب القتل عمدا . قال تعالى : « وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ ، ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله ، إلا أن يصدقوا ، فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة ، وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين ، توبة من الله ، وكان الله عليما حكيما(٣) » .

ولا يفرق الإسلام بين أن يكون القتيل رجلا أو امرأة ، بالغا أو صبيا ، عاقلا أو مجنونا ، مسلما أو ذميا أو حربيا مستأمنا (أى من الأعداء ولكن منح الأمان وسمح بإقامته فى دار الإسلام(٤)) . فالإسلام يحترم الحياة الإنسانية

---

(١) نص الحديث : « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » .

(٢) الدية تعويض مالى يختلف مبلغه باختلاف نوع القتيل ويسلم إلى أسرته ، وهى تجب على القاتل مبدئيا ، ولكن تحتملها عنه عاقلته ، أى عصبته . انظر فى تفصيل ذلك كتب الفقه .

(٣) آية ٩٢ من سورة النساء .

(٤) أما الحربى غير المستأمن ، أى من الأعداء ولم يمنح الأمان ولم يسمح بإقامته فى دار الإسلام فلا دية فيه ولا كفارة .

على الإطلاق بقطع النظر عن جنس القتيل وعقله ودينه(١) . بل إن الإسلام لشدة حرصه على احترام الحياة لا يفرق بين أن يكون القاتل نفسه مسلما أو كافرا ، عاقلا أو مجنونا ، بالغا أو صبيا . فتؤخذ الدية فى القتل الخطأ من مال القاتل حتى لو كان كافرا أو صبيا(٢) .

وقد علل فقهاء الإسلام هذه الأحكام بما لا يدع مجالا للشك فى انهم ينظرون إلى القتل الخطأ نظرتهم إلى جرم يستاهل العقاب . وإليك مثالا فيما يذكره الكاسانى الملقب بملك العلماء فى كتابه الشهير فى مذهب أبى حنيفة ، وهو « بدائع الصنائع » فى تبرير الكفارة فى هذا القتل إذ يقول : « لأن فعل الخطأ جناية ، ولله تعالى المؤاخذة عليه بطريق العدل ، لأنه مقدور الامتناع بالتكلف والجهد (أى باتخاذ الحيطة والحذر ، فارتكابه ينطوى على إهمال من بعض الوجوه) . وإذا كان جناية فلا بد لها من التكفير والتوبة . فجعل تحرير العبد فى القتل الخطأ بمنزلة التوبة الحقيقية فى غيره من الجنايات ، » وما يذكره فى تبرير حرمان القاتل من ميراث القتيل ووصيته إن كان مستحقا لأحدهما ، إذ يقول . « لأنه وجد القتل مباشرة بغير حق ... ولأن قتل الخطـــأ جناية جائزة المؤاخذة عليها،(٣) . وإليك مثالا آخر فيما يذكره صاحب الهداية فى تبرير الجزاءات المترتبة على القتل الخطأ إذ يقول . « إن القتل الخطأ فى نفسه لا يعرى عن الإثم من

---

(١) غير أنه تجب الكفارة فقط عند أبى حنيفة إذا كان القتيل قد أسلم فى دار الحرب ولم يهاجر بعد إلى دار الإسلام ، لقوله تعالى: « فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة » . وذهب الشافعى إلى وجوب الدية أيضا فى هذه الحالة (انظر التفصيل فى كتب الفقه ، وانظر فى مذهب أبى حنيفة : « بدائع الصنائع » . للكاسانى ، الجزء السابع صفحتى ، ٢٥ ، ٢٥٣) .

(٢) تؤخذ الدية فقط إذا كان القاتل كافرا أو صبيا أو مجنونا ، ولا تجب الكفارة على غير المسلم ولا على المجنون ولا على الصبى ؛ لأن الكفاره عبادة ، والكافر والمجنون والصبى غير مكلفين بالعبادات (انظر تفصيل ذلك فى بدائع الصنائع للكاسانى الجزء السابع ص ٢٥٢)

(٣) البدائع ، الجزء السابع ، صفحة ٢٥٢ .

حيث ترك العزيمة والمبالغة فى التثبت فى حالة الرمى ، إذ شرع الكفارة يؤذن باعتبار هذا المعنى .ويحرم من الميراث لأن فيه إثما فيصح تعليق الحرمان به(١) » .

وأما القتل الشبيه بالخطأ فله نوعان :

(أحدهما) ما يصفه الفقهاء بأنه شبيه بالخطأ من جميع الوجوه . وهو الذى ينجم بشكل مباشر عن عمل لم يحدث عن قصد . كأن ينقلب النائم على إنسان فيقتله بثقله ، أو يسقط إنسان من سطح على قاعد فيميته ، أو يمشى إنسان حاملا سيفا أو حجرا فيسقط ما يحمله عفوا على إنسان فيودى بحياة من سقط عليه ، أو يسير فى الطريق راكبا دابة فتطأ إنسانا فتقتله . وعلى هذا النوع تترتب جميع النتائج المترتبة على القتل الخطأ من وجوب الدية والكفارة وحرمان القاتل من ميراث القتيل ومن وصيته إن كان مستحقا لأحدهما(٢) .

(وثانيهما) ما يصفه الفقهاء بأنه شبيه بالخطأ من بعض الوجوه ، وهو الذى ينجم فى صورة غير مباشرة عن عمل ما : كأن يحفر شخص بئرا فى الطريق العام أو فى المسجد فيتردى فيها شخص فيهلك(٣) . وهذا النوع تجب فيه الدية فقط دون الكفارة(٤) .

* * *

ومن أنواع القتل بالتسبب موت شخص فى الزحام نتيجة لضغط الجماهير عليه . فقد ذهبت طائفة من فقهاء المسلمين إلى وجوب ديته على جميع من حضر ؛

---

(١) انظر الهداية والميدانى على القدورى فى باب الجنايات فى القسم الخاص بالقتل الخطأ .

(٢) انظر البدائع ، الجزء السابع ، صفحات ٢٧١ — ٢٧٤ .

(٣) إن كان قد حفر هذه البئر فى ملكه أو فى مفازة (صحراء) لا يكون مسئولا عمن عسى أن يتردى فيها فيموت ، لأن عمله لا ينطوى على إهمال ولا على تجاوز لحدود حقوقه المشروعة (انظر التفاصيل فى كتب الفقه ، وما ذكرناه هو مذهب أبى حنيفة) .

(٤) يضمن الدية من حفر البئر ، ولكن يحتملها عنه عاقلته وتدفعها إلى أهل القتيل كما فى الأنواع السابقة . انظر الجزء السابع من البدائع صفحة ٢٧٤ وتوابعها .

وذهب الشافعى إلى وجوب ديته على من يدعى عليه ولى الدم ويحلف أنه هو الذى تسبب فى قتله(١) .

* * *

ومن أنواع القتل بالتسبب فى نظر الإسلام كذلك أن يموت إنسان جوعا فى بلد إسلامى . فقد ذهبت طائفة من فقهاء المسلمين على رأسها العلامة ابن حزم إلى مسئولية البلد الذى يموت أحد أفراده جوعا ، فيؤدى أهله جميعا الدية متضامنين كأنهم شركاء فى موته . وذلك لأن الإسلام يوجب على أهل كل حى وبلد أن يعيش بعضهم مع بعض فى حالة تكافل وتعاضد ، يرق غنيهم لفقيرهم ، ويسد شبعانهم حاجة جائعهم ، ويعطف كل جار على جاره . وقد أوصى القرآن فى أكثر من موضع بالجار القريب والجار البعيد ، فقال تعالى : « واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا وبذى القربى واليتامى والمساكين والجار ذى القربى والجار الجنب(٢) » . وأوصى عليه الصلاة والسلام بالجار فى أكثر من حديث . فمن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام : « ليس منا من بات شبعان وجاره جائع » . ولا يفرق الإسلام بين المسلم وغير المسلم فى ذلك . فقد روى أن رجلا كان عند عبد الله بن عباس ، وغلام له يذبح شاة ، فقال ابن عباس : « ياغلام لا تنس جارنا اليهودى » ، ثم عاد فكررها ثانية وثالثة : فقال له الرجل : « كم تقول ذلك يا ابن عباس ؟ ! » ، فقال : « والله إن رسول الله صلى الله عليه وسلم مازال يوصينا بالجار حتى ظننت أنه سيورثه » ، أى سيجعل له نصيبا مما نترك

---

(١) انظر صحيح البخارى فى باب : « إذا مات أحد فى الزحام » وانظر ماذكره السندى فى تعليقه على الحديث الوارد فى هذا الباب . وهو الخاص بموت اليمان أبى حذيفة فى الزحام يوم أحد (الجزء الرابع صفحة ١١٧ ، طبعة عبد الرحمن محمد سنة ١٣٤٣ هـ) .

(٢) آية ٣٦ من سورة النساء .

بعد وفاتنا . وحدث أن مر عمر بباب قوم وعليه سائل يسأل ، وكان شيخا ضريرا ، فضرب عمر عضده ، وقال : من أى أهل الكتاب أنت ؟ فقال يهودى . فأخذ عمر بيده وذهب إلى منزله وأعطاه مما وجده ، ثم أرسل به إلى خازن بيت المال ، وقال له : « انظر هذا وضرباءه ، فوالله ما أنصفناه إذ أخذنا منه الجزية وهو شاب وتركناه يتسول وهو شيخ ! إنما الصدقات للفقراء والمساكين ، وهذا من المساكين من أهل الكتاب » ، وأجرى له رزقا دائما فى بيت المال .

فلا جرم إذن أن يعد موت إنسان جوعا فى بلد إسلامى أقطع دليل على تقصير أهله فيما فرضه عليهم دينهم من واجب التواصى بالخير والإحسان واحترام الحياة الإنسانية ، ولا غرابة إذن فيما يذهب إليه بعض فقهاء المسلمين من وجوب الدية على أهل هذا البلد متضامنين ، جزاء لهم عما أدى إليه تقصيرهم .

اهم مراجع الفصل

مذكورة فى التعليقات

الفصل الثالث

مؤاخذة الفرد بأعمال لم تصدر عنه

المسئولية بالملابسة والمسئولية بالانتقال

ينتظم هذا النوع طائفتين متميزتين من المسئولية :

(أولاهما) مسئولية الكائن عن أمر لم يقصده ولم يصدر عنه وإنما لابسه فى صورة ما . ويمكن أن يطلق على هذه الطائفة اسم « المسئولية بالملابسة » ؛

(وثانيتهما) مسئولية الكائن عن أمر لم يقصده ولم يصدر عنه ولم يلابسه ، وإنما انتقل إليه وزره من كائن آخر . ويمكن أن يطلق على هذه الطائفة اسم « المسئولية بالانتقال » .

— ١ —

المسئولية بالملابسة

فأما المسئولية بالملابسة فقد أخذت بها شرائع كثيرة ، وخاصة الشرائع التى تقر نظام « التابو » tabou « أو اللامساس » ، وهو نظام يحيط طائفة من الأشخاص والحيوانات والأشياء بسياج دينى من القدسية والجلال ؛ أو يتخيلها فى صورة مهينة من النجاسة والرجس ، ويحرم فى كلتا الحالتين لمسها والاقتراب منها ، صيانة لها من العبث إن كانت من الأشياء الجليلة كالملوك وأثاث المعابد والحيوانات والأشياء المقدسة ، أو وقاية للناس أن ينتقل إليهم شىء من

رجسها إن كانت من الأشياء الشريرة أو المهينة ، كما يذهب إليه بعض الشرائع بصدد جثث الموتى وبعض الأناسى والحيوانات والنباتات والأشياء . وترى الأمم التى تسير على هذا النظام أنه لا فرق بين أن يلمس الشخص هذه الأشياء أو تمسه هى أو يتفق وجودها على مقربة منه . فكل ذلك يجعل الفرد ملتبسا بجرم كبير ، ويتهدده بويلات وعقوبات دنيوية وأخروية ، لا ينجيه منها إلا التكفير عما أحدثه أو قام به أثره . وهذا التكفير تختلف أنواعه باختلاف الأحوال : فأحيانا لا يعدو الاستغفار أو ترتيل بعض الأوراد أو أداء بعض العبادات ؛ وأحيانا يشتد فيوجب التعذيب أو النفى أو تقطيع بعض أعضاء الجسم ؛ وقد يبلغ أقصى حدود العقوبة فيقتضى الإعدام أو التضحية الاختيارية بالنفس . وفى أسفار الأبستاق أو الأفستا Avesta (وهى الكتب المقدسة للديانة الزرادشتية عند قدماء الفرس) أمثلة كثيرة لهذا النوع الغريب من المسئولية . فمن ذلك ما تذهب إليه بصدد الجرائم المتعلقة بملامسة جثث الميت أو قربانها(١) . فهى تقرر مثلا أنه إذا مات شخص وكان جالسا بجواره وقت موته شخص آخر ، فإن هذا الشخص الآخر يصبح متلبسا بجريمة « ملامسة الميت » (على الرغم من أنه لم يقصد هذا اللمس ولا أحدثه) ، ويجب عليه أن يولى مسرعا حتى يصادف فى طريقه أول رجل حى فيقف على بعد منه ويطلب بصوت مرتفع أن يطهره من خطيئته ، بعد أن يظهره على مجمل ما حدث له ، فيخاطبه قائلا : « إنى قد لمست ميتا لا حراك به ولا قدرة له على التفكير ولا على النطق والتمس منك أن تطهرنى »(٢) .

---

(١) قربه بالكسر قربانا : دنا منه اهـ الصحاح .

(٢) الحقيقة أنه فى المثال الذى نحن بصدده ، لم يلمس المسئول الميت ، وإنما لمسته جثة الميت أو وجد الميت بجواره . ولكن العبارة المذكورة هى الصيغة التى تنص عليها أسفار الأفستا ، ويجب أن يقولها الملابس لهذا الجرم فى جميع الأحوال .

وقد مر بنا فى الفصل الأول من هذا الباب أمثلة أخرى كثيرة لهذا النوع من المسئولية. فمن ذلك ماذهبت إليه بعض الشرائع فى عقوبة البهيمة التى يقربها إنسان(١). فمن الواضح أن البهيمة فى هذه الحالة لم تقصد الجرم ولا أحدثته، وإنما لابسها الجرم. ومن هذا الباب كذلك ما يذهب إليه بعض فقهاء المسلمين بصدد مسئولية الشخص إذا كان جالسا فى مكان لا يصح له الجلوس فيه فسقط على رأسه شخص فمات الساقط(٢). فهم يجعلون الموت فى هذه الحالة من قبيل القتل «الشبيه بالخطأ من بعض الوجوه»(٣). ويوجبون فيه دية القتيل على الشخص الجالس(٤). وغنى عن البيان أن هذا الشخص لم يقصد العمل ولم يحدثه، وإنما لابسه الحدث فى صورة ما(٥).

---

(١) انظر صفحات ١٠٩ — ١١٢.

(٢) إذا كان جالسا فى ملكه أو فى مكان لا يكون قعوده فيه جناية فانه لا يسأل مطلقا عما يتسبب عن قعوده هذا.

(٣) انظر ص ١٣٤.

(٤) يضمنها مبدئيا الشخص الجالس. ولكن تحتملها عنه عاقلته وتسلمها إلى أهل القتيل. وما ذكرناه هنا هو مذهب أبى حنيفة (انظر الجزء السابع من البدائع ٢٧١، ٢٧٢).

(٥) يمكن أن يعد من هذا الباب أيضا بعض مسئوليات تنشأ عن عمل لم يقصده الفرد ولم يحدثه، ويترتب عليها بطلان العبادة أو نقض الوضوء أو وجوب التكفير ... وهلم جرا. فمن ذلك مثلا ما يذهب إليه بعض فقهاء المسلمين من أن المرأة إذا لمست رجلا انتقض وضوؤه؛ وما يذهب إليه الإمام أحمد بن حنبل من أن المصلى إذا مر أمامه كلب أسود بهيم بطلت صلاته؛ وفى ذلك يقول البهوتى. «وتبطل الصلاة بمرور كلب أسود بهيم، أى لا لون فيه سوى السواد، إذا مر بين المصلى وسترته أو بين يديه قريبا من ثلاثة أذرع فأقل من قدميه أن لم تكن سترة. وخص الكلب الأسود لأنه شيطان» (انظر الروض المربع شرح زاد المستقنع لمنصور بن يونس البهوتى الحنبلى، جزء ثان، ص ٦، طبعة الخشاب سنة ١٩٢٤، على هامش نيل المآرب فى شرح دليل الطالب فى مذهب ابن حنبل).

— ٢ —

المسئولية بالانتقال

وأما « المسئولية بالانتقال » فتختلف اختلافا جوهريا عن جميع الأنواع السابقة. ففى هذه الأنواع تقع المسئولية على كائن أحدث الجرم بدون أن يقصده، أو لم يقصده ولم يحدثه ولكن لابسه فى صورة ما؛ على حين أن « المسئولية بالانتقال » تقع فيها التبعة على كائن لم يقصد الجرم ولا أحدثه ولا لابسه فى أية صورة، وإنما انتقل إليه وزره من كائن آخر.

وتبدو هذه المسئولية فى صور كثيرة: فأحيانا كانت تقع المسئولية أولا وبالذات على الشخص الأول « الأصيل »، ولا تنتقل إلى الشخص الثانى إلا فى أحوال خاصة؛ وأحيانا كانت تقع كذلك أولا وبالذات على الأصيل ولكن تنتقل حتما إلى الدخيل فى جميع الأحوال؛ وأحيانا كانت تقع ابتداء على الأصيل والدخيل معا فيعتبران من مبدأ الأمر محتملين لمسئولية متحدة أو مختلفة فى نوعها؛ وأحيانا كانت تقع على الأصيل ثم يعفى منها بمجرد انتقالها إلى الدخيل، فيصبح الدخيل وحده هو المسئول؛ وأحيانا كانت تقع من مبدأ الأمر على الدخيل وحده ولا يعتبر الأصيل مسئولا مطلقا.

والأسباب التى يعتمد عليها انتقال المسئولية من الأصيل إلى الدخيل ترجع كذلك إلى عدة أسباب: فأحيانا يكون السبب فى هذا الانتقال هو مجرد ارتباط الدخيل بالأصيل برابطة من روابط القرابة أو المصاحبة أو المجاورة أو المشابهة... وما إلى ذلك؛ وأحيانا يكون ثمة مع هذا السبب أسباب أخرى تتعلق بأخلاق الدخيل أو سلوكه أو صفاته . . . وهلم جرا.

وما يقوم به الأصيل من « توصيل » للمسئولية، يمكن أن يقوم به الدخيل نفسه فى بعض الأحوال: فينقل المسئولية إلى ثالث، وينقلها هذا إلى رابع، والرابع إلى خامس»... وهكذا دواليك.

ولتوضيح جميع الحقائق السابقه سنذكر فيما يلى ما ذهبت إليه بصدد هذا النوع من المسئولية شرائع قدماء الفرس والهند والآشوريين وبعض الشرائع الحديثة، وما له من مظاهر فى الديانات ونظم الأخلاق.

فقد أقرت أسفار «الأفستـــا» (وهى أساس الديانة الزرادشتية عند قدماء الفرس) مبدأ «المسئولية بالانتقال» فى حالات كثيرة من أهمها الحالات المتعلقة بقربان جثث الموتى. فقد ورد فيها أنه إذا مات شخص بين جماعة متلاصقين فإنه إثم الملامسة لجثة الميت لا يقتصر على المجاور له مباشرة لحسب (وقوع هذا الإثم على المجاور مباشرة يعد من المسئولية بالملابسة كما تقدم بيان ذلك)[1] وإنما ينتقل إلى عدة أفراد من المجتمعين: فإن كان الميت من رجال الدين انتقل إثم الملابسة من المجاور له مباشرة إلى تسعة الأشخاص الذين يلونه؛ وإن كان من رجال الحرب انتقل من المجاور له إلى ثمانية الأشخاص الذين يلونه؛ وإن كان مزارعا انتقل من المجاور له إلى سبعة الأشخاص الذين يلونه. وورد فيها كذلك أن المتلبس بهذا الإثم عن طريق الملامسة المباشرة أو عن طريق الانتقال يجب عليه أن يولى مسرعا حتى يصادف فى طريقه أول رجل حى، فيقف على بعد منه، ويطلب إليه بصوت مرتفع أن يطهره من خطيئته بالصيغة التى سبقت الإشارة إليها[2]، فإن قام باجراءات التطهير المعهودة فبها ونعمت، وإن رفض تطهيره انتقل إليه هو ثلث الجرم، وفى هذه الحالة يجب على الأصيل أن يوالى سعيه حتى يصادف رجلا آخر فيطلب إليه ما طلبه إلى الأول، فإن رفض تطهيره انتقل إليه نصف الباقى من الاثم (ثلث مجموع الإثم)، ثم يغادره إلى ثالث، فإن رفض الثالث تطهيره انتقل إليه جميع ما بقى من الإثم (الثلث الباقى)(٣).

(١) انظر ص ١٣٨.

(٢) أنظر آخر صفحة ١٢٨.

(٣) Fauconnet 159, 160.

وتنص قوانين مانو Manou (المشرع الهندى الشهير فى الديانة البرهمانية) على أمور كثيرة من هذا القبيل . فمن ذلك أنها تقرر أن الزواج المحرم يقع إثمه على جميع الأولاد الذين يجيئون منه كما يقع على الزوجين نفسيهما ؛ وأنه إذا عقد شخص زواجا لا كفاءة فيه بين الزوجين(١) أو أهمل رسما من رسوم الدين ، أو لم يدرس أسفار الفيدا Vedas (وهى الأسفار المقدسة للديانة البرهمية) أو أهان أحد أفراد البرهمانيين (طبقة رجال الدين فى الديانة البرهمية)(٢) ، فإن جرم هذه الأعمال يقع على المجرم وينتقل منه إلى جميع أفراد أسرته ؛ وأن شاهد الزور يعاقب بجرمه فى نار جهنم خمسة أو عشرة أو مائة أو ألف من أقربائه تبعا لخطورة شهادته ومبلغ ما يترتب عليها من الإضرار بالغير ؛ وأن الرجل الخليع Exclu de sa caste (وهو الذى تبرأ منه طبقته وتخلعه من ذمتها لعمل ارتكبه) إذا عاشره رجل آخر ، أو قدم ضحية عنه ، أو علمه ، أو صاهره ، أو شاركه فى ركوب عربته أو طعامه ... فإن هذا الرجل الآخر يصبح هو نفسه خليعا ؛ وأن من يقتل برهمانيا (أحد رجال الدين) ينتقل جرمه إلى كل من يؤاكله ؛ وأن المرأة التى تخون أمانة زوجها ينتقل جرمها إلى زوجها نفسه ؛ وأنه إذا قرب(٣) رجل من طبقة راقية امرأة منبوذة (طبقة المنبوذين هى أحط الطبقات فى الديانة البرهمية) ثم دعى إلى مأدبة مأتمية انتقل إليه ما ارتكبه أصحاب هذه المأدبة من معاص وسيئات ؛ وأن الحاكم إذا لم يعاقب سارقا معترفا بالسرقة ينتقل إليه جرمه كاملا ؛ وأن الملك الذى لا يحمى أفراد شعبه ينتقل إليه سدس خطاياهم جميعا ، والذى يحميهم ينتقل إليه سدس حسناتهم جميعا(٤) . وتشتمل كذلك

(١) انظر تفصيل ذلك فى كتابنا «الأسرة والمجتمع» الطبعة الرابعة ص ٣٢ .
(٢) انظر هذه الطبقات فى كتابنا «الأسرة والمجتمع» الطبعة الرابعة ص ٣٢ .
(٣) قرب الرجل المرأة قربانا كناية عن الجماع .
(٤) Fauconnet 163—165.

قوانين حورابى (المشرع الآشورى الشهير) على أمثلة كثيرة للمسئولية بالانتقال. فمن ذلك ما تذهب إليه بصدد جريمتى الإجهاض وخطأ المهندسين فى تصميم المنازل : فإذا ضرب رجل امرأة فأجهضها عوقب بغرامة مالية(١) ، إن لم يؤد عمله إلى موت المرأة ، فإن أدى إلى ذلك وقع القصاص على ابنة المجرم لا على المجرم نفسه ؛ وإذا أخطأ مهندس معمارى فى تصميم منزل فتقوض المنزل وهلك صاحبه وجب قتل المهندس نفسه ، ولكن إذا هلك ابن صاحب المنزل وقع القصاص على ابن المهندس(٢) .

وقد اشتمل « قانون الفلاح » الذى أصدره محمد على باشا فى شعبان سنة ١٢٤٥ هـ ، لتوطيد أركان الأمن فى الريف المصرى على كثير من مظاهر المسئولية بالانتقال . فقد قرر هذا القانون عقوبات صارمة لحوادث الغصب ونقل الحدود وسرقة الغلال والغنم وكسر السواقى وحرق الأجران وسائر الجرائم التى تتعلق بالزراعة وما يتصل بها ؛ وجعل العقوبات الضرب بالكرباج والنفى إلى فازوغلى والليمان والإعدام ، وكانت العقوبات تقع فى معظم الأحوال على المجرم وعلى شيخ الناحية ، وفى بعض الأحوال كانت تقع عليهما وعلى القائمقام . وأجازت بعض القوانين التى تلت ذلك توقيع العقوبات على أخى الجانى إذا تعذر توقيعها على الجانى نفسه ، وعلى ابن الجانى عند عدم وجود الأخ ، وعلى ابن العم عند عدم وجود الابن ، وعلى أحد أهالى البلدة عند عدم وجود أحد من ذوى قرابة الجانى . ومن بين ما شرعه الوالى أنه إذا وقعت سرقة فى ناحية ما عجز مشايخ

---

(١) يقدر هذا القانون الغرامة بعشر سيكلات Sicles من الفضة والسيكل وحدة للموازين عند قدماء الأشوريين والعبريين ، وهو يزن ستة جرامات .

(٢) Fauconnet 171, 172

تلك الناحية عن ضبط السارق كانوا جميعا مسئولين ووجب عليهم أن يدفعوا قيمة ما سرق(١) .

وتشتمل القوانين الأوروبية فى العصور الوسطى وصدر العصور الحديثة على أمور كثيرة من هذا القبيل ؛ بل لا تزال نظم البوليس والإدارة فى معظم الأمم المتمدينة فى العصر الحاضر نفسه تقر عدة إجراءات تنطوى على التسليم بمبدأ المسئولية بالانتقال . فمن ذلك مثلا عقاب المدير أو المأمور أو ضابط النقطة أو العمدة أو الشيخ لجريمة ارتكبت فى النواحى الواقعة تحت إشرافهم . بل إن نظمنا القضائية نفسها لتشتمل على بعض أمور من هذا النوع . فمن ذلك مثلا مسئولية مدير الصحيفة أو رئيس تحريرها عما ينشر فيها بأقلام المحررين أو غيرهم من الكتاب .

ويدخل فى هذا الباب كذلك ما كان يجرى عليه العمل فى بعض الأمم الأوروبية بالعصور الحديثة عند عدم العثور على المجرم ، فقد كان يباح حينئذ أن يصنع له تمثال ويوقع على هذا التمثال العقوبة التى يجب توقيعها عليه كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق(٢) . فالمسئولية والجزاء فى هذه الحالة قد انتقلا من المجرم الأصيل إلى تمثاله أو صورته .

ويدخل فى هذا الباب أيضاً تقديم الحيوان والنبات قربانا للتكفير عن ذنب ارتكبه فرد أو مجموعة من الأفراد ؛ وما جرى عليه العمل فى بعض الديانات من إحلال ذبح أو ذبائح محل إنسان وجب تقديمه أضحية لنذر أو كفارة ؛

---

(١) انظر فى ذلك مقالا قيما للأستاذ عزيز خانكى نشره فى جريدة الأهرام الصادرة يوم ٢٣ — ١٠ — ٤٤ تحت عنوان : « حوادث الأغتيال فى الأرياف » .

(٢) انظر آخر ص ١٢٢ وأول ص ١٢٣ .

وما كانت تسير عليه الطقوس الدينية لبنى إسرائيل إذ كانوا يختارون فى عيد الكفارات « Fête des Expiations » كبشا يحمله الرئيس الدينى جميع ما ارتكبه أفراد شعبه من خطايا ، ثم يتخلصون منه فيطلقونه فى الصحراء ، فداء لهم من معاصيهم ، ورمزا لتخلصهم من سيئاتهم (ومن ثم كان يسمى كبش الفداء أو الكبش الطليق Bouc emissaire) . فهذه الكائنات ينتقل إليها فى هذه الأحوال مسئولية الأناسى الذين حلت محلهم أو قدمت للتكفير عن جرائمهم ؛ وما يجرى عليها من ذبح أو حرق أو خنق أو تصليب أو تقطيع أو تحطيم أو إغراق فى مياه الأنهار أو تشريد فى الصحراء ... يمثل فى صورة ما ماتؤدى إليه هذه المسئولية من جزاء .

ويمكن أن يعد من « باب المسئولية بالانتقال » معظم ظواهر المسئولية الجمعية . فمن الممكن تأويل هذه الظواهر على أنها ناشئة عن مسئولية علقت أولا بالمجرم الأصيل ثم سرت منه إلى جميع أفراد عشيرته أو أسرته أو ذريته ، أو إلى آخرين تجمعهم به رابطة ما .

هذا ، ويقر العرف الخلقى فى جميع الأمم مبدأ المسئولية بالانتقال فى أوسع نطاق ؛ فكثيرا مانزدرى جميع من يمتون إلى شخص فاسد الأخلاق بصلة الصداقة أو النسب ؛ وكثيرا ما يسرى إجلالنا لامرىء حميد السيرة إلى جميع من تربطهم به صلة ما . وأحكامنا هذه مبنية فى حقيقة الأمر على مبدأ « المسئولية بالانتقال » .

أهم مراجع هذا الفصل

مذكورة فى التعليقات

الفصل الرابع

التحايل على إثبات الجرم بطرق غريبة

« الأورداليا » « والبشعة » « والقرعة » « والتعذيب »

تقصد المجتمعات الإنسانية من نظام المسئولية والجزاء أن تسلم لها حياتها، وتظل حدودها بمأمن من الاعتداء، وتصان نظمها، ويتوطد مالها فى النفوس من قدسية وجلال، ويزول من طريقها كل ما يعوق سيرها الطبيعى من عقبات.

ويشتد الحرص على تحقيق هذه الوظيفة كلما كان الجرم خطيرا فى نظر المجتمع. ولذلك اتسع نطاق المسئولية والجزاء فى هذا النوع من الجرائم كل الاتساع. فقد رأينا أن الأمم التى لا تعاقب عادة إلا الإنسان الذى ارتكب الجرم عن قصد، كثيرا ما تخرج عن هذه القواعد حيال الجرائم الخطيرة، فتعاقب من أجلها الحيوان والنبات والجماد(١)، وقد تعاقب فيها على مجرد الحدث بدون قصد(٢) أو على مجرد الملابسة(٣)، وكثيرا ما تأخذ فيها بالظنة والشبهة؛ بل كثيراً ما تتحايل على إثباتها بطرق غريبة لا تدل فى ذاتها على شىء، ولكنها تعيد للمجتمع هدوءه، وتشعره بزوال ما يتهدده حياته من خطر؛ فتذلل له بذلك السبيل لتحقيق الوظيفة الاجتماعية للمسئولية والجزاء.

---

(١) انظر الفصل الأول من هذا الباب صفحات ١٠٧ — ١٢٧.

(٢) انظر الفصل الثانى من هذا الباب صفحات ١٢٨ — ١٣٦.

(٣) انظر الفصل الثالث من هذا الباب صفحات ١٣٧ — ١٤٥.

— ١ —

الأورداليا

فمن ذلك مثلا مايسمونه بطريقة « الأورداليا Ordalie » أى « الامتحـــان الإلهى » التى أخذ بها فى تحقيق الجرائم الخطيرة كثير من الشعوب المتحضرة فى العصور القديمة ، ومن بينها الشعب اليونانى نفسه فى أرق عصورنهضته ، وأخذت بها الأمم الأوربية المسيحية فى العصور الوسطى وصدر العصور الحديثة حيال جرائم السحر والإلحاد وما إليها من الأمور التى كانت تعد من كبار الذنوب . وذلك أنه كان يؤتى بقطعة من حديدفتحمى حتى تصير نارا ، ويكلف المتهم أن يقبض عليها بيده ، أو يكلف المشى على جمر الفحم الحجرى ، أو يضع يده فى الماء وهو فى درجة الغليان . فإن أصابه ضرر من هذه الأمور دل ذلك على إدانته ، وإن نجاه الله منها ، فأصبحت النار بردا وسلاما عليه ، كان ذلك آية على براءته . ولكن هيهات كان يحدث هذا الإعجاز ! وأحيانا كانت يده تلف بعد ذلك بضماد ، وتختبر بعد ثلاثة أيام ، فإن قام فى أذهان المحققين أن الحرق فى طريق البرء دل ذلك على براءة المتهم وإلا ثبتت إدانته .(١) .

— ٢ —

البشعة

هذا ، ولا تزال لطريقة « الأورداليا » آثار كثيرة فى العصر الحاضر . فمن ذلك مثلا طريقة « البشعة » التى تسير عليها بعض القبائل العربية فى الشام ومصر

---

(١) Fauconnet 292, 293 . ويقرر العلامة جلوتز Glotz أن « الأورداليا » هذه لم تكن عند قدماء اليونان وسيلة لتحقيق الجريمة ، وإنما كانوا ينظرون إليها على أنها العقوبة المقررة على الذنب ، فإن لم يصب المتهم منها بضرر دل ذلك على أنه برىء لا يستحق ما أريد به ، وإن لم ينج فقد لقى جزاءه فيما اصطلاه (Ibid. 294) .

وخاصه من يسكن منهم مديرية الشرقية (قبائل المعازى والدراجين والعبايدة والحويطات ... الخ) فى تحقيق الجرائم الخطيرة كالقتل وما إليه . وذلك أن يؤتى بطاس من حديد ، ويحمى حتى يحمر ، ويكلف المتهم أن يلعقه بلسانه ، ويتناول جرعة ماء يتمضمض بها بعد ذلك ، فإن أحجم عن لعق الإناء أو لعقه وأصابه منه ضرر أعتبر مذنبا . وفى كلتا هاتين الحالتين يعرض أمره على المحكمين ليقضوا فى شأنه بما يرون وفقا لعرفهم القضائى . وأما إذا لعق الإناء ولم يصبه ضرر منه فإنه يعد بريئا .

وتسمى هذه الطريقة لديهم طريقة « البشعة » بضم الباء أو بكسرها . ويشرف على إجراءاتها (أى على عملية التبشيع كما يسمونها) أخصائى يسمى المبشع (بكسر الشين المشددة) . ويعتقدون أنه لا يوجد إلا مبشع واحد فى القطر المصرى ، وأن هذه الوظيفـــة قد آلت إليه بالوراثة ، وأنها تنتقل منه إلى أكبر أفراد أسرته سنا ... وهكذا ، وأن بجسمه حصانة وراثية تجعل النار بردا وسلاما عليه : حتى لقد جرت العادة أن يمسح المبشع نفسه الطاس المحمية بيده قبل أن يقدمها للمتهم بدون أن يناله أى ضرر من هذا المسح .

ويجرى « التبشيع » عادة فى حفل يشهده المبشع والمحكمون وطرفا الدعوة (المتهم والمجنى عليه) وعدد من أقربائهما . ويحضره كذلك شاهد للطرفين يسمى «سامعة» . ويتقاضى هذا الشاهد أجرا منهم على شهادته ، كما يتقاضى المبشع نفسه أجرا على عمله . (يقدر أجر المبشع عادة لدى قبائل العرب فى الشرقية بخمسة جنيهات على كل متهم) .

ويظهر أن هذه الطريقة قد دخلها الآن كثير من الغش والحيلة ، حتى إنه ليقال

أن فى إمكان المبشع أن يدبر لمن يتحيز إليه من المتهمين لسبب ما بعض وسائل للنجاة من أضرارها .

— ٣ —

القرعة لتعيين المجرم

ومن ذلك أيضا طريقة القرعة التى أخذت بها طائفة من الأمم فى بعض الجرائم الخطيرة . ففى حالة الاشتباه فى المجرم ، وعدم استطاعة الاهتداء إليه بالذات ، كانت تضرب القرعة بين طائفة من المشتبه فيهم ، فمن أصابته منهم وقع عليه الجزاء (١) .

— ٤ —

تعذيب المتهم لانتزاع اعترافه

ومن ذلك أيضا «طريقة التعذيب» question (٢) torture, التى سار عليها فى تحقيق بعض الجرائم الخطيرة عدد كبير من الأمم فى مختلف العصور ، ومن بينها الأمم الأوربية المسيحية فى العصور الوسطى والحديثة ، وخاصة فى «محاكم التفتيش» Inquisition الشهيرة التى أنشئت فى مختلف الممالك الأوربية لمحاربة جرائم الإلحاد والسحر وما إليها من جرائم العقيدة ، وظلت قائمة حتى أوائل القرن التاسع عشر . وتقتضى «طريقة التعذيب» هذه أن يسام المتهم مختلف أنواع العذاب حتى يعترف بالجرم . وكان القضاه أنفسهم هم الذين يشرفون على ذلك . وكان الأمر ينتهى بالمتهم إلى الاعتراف صادقا كان أم كاذبا ليتخلص مما يسامه من

---

(١) انظر مثالا لذلك فيما ذهب إليه الشيعة الإمامية فى حالة الاشتباه فى البهيمية التى قربها إنسان ص ١١١ .

(١) تدل هذه الكلمة الآن على معنى السؤال الذى يوجه إلى شخص ما ، وكان معناها فى القانون القديم تعذيب المتهم لانتزاع اعترافه ، لأن سؤاله عن اتهامه كان يتمثل فى هذا التعذيب .

عذاب . وفى بعض الأحوال ما كان ينتظر اعترافه الصريح لإثبات إدانته ، بل كان يكتفى فى ذلك بعلامات تافهة كتلجلج صوته أو تقطع نبراته أو اضطراب حديثه أو تفكك عباراته أو إحجامه عن الكلام(١) . وقد بقى لهذا النظام بعد إلغائه رواسب كثيرة فى عدة شعوب . بل إن نظم التحقيق فى البوليس لا تزال تسير فى الجرائم الخطيرة على شىء منه عند كثير من الأمم الراقية فى العصر الحاضر .

اهم مراجع هذا الفصل

مذكورة فى التعليقات

---

(١) V. Fauconnet, op. cit. 295.

الفصل الخامس

العقوبة على جرم لم يعلم مرتكبه

القسامة فى الشريعة الإسلامية

وصلت الشريعة الإسلامية فى مبلغ حرصها على حماية الأنفس إلى شأو رفيع لم تكد تصل إلى مثله أية شريعة أخرى من شرائع العالم قديمه ومتوسطه وحديثه .

ويبدو حرصها هذا أوضح ما يكون فى العقوبات الدنيوية والأخروية التى تقررها فى جميع حالات القتل ، حتى فى حالة القتل الخطأ وما فى حكمه كما تقدم بيان ذلك(١) .

وحتى إذا لم يعلم القاتل على وجه اليقين فإن الإسلام لا يعفى الناس من المسئولية والجزاء . فمجرد حدوث الاعتداء على الحياة الإنسانية يقتضى فى نظر الإسلام توقيع العقوبة ، سواء أمكن تعيين من أحدث هذا الاعتداء أم لم يمكن تعيينه . فإذا وجد قتيل فى محلة ولا يعلم من قتله استحلف خمسون رجلا من أهل المحلة يتخيرهم ولى الدم . فيقسم كل منهم بالله ما قتلته ولا علمت له قاتلا . فإذا حلفوا سقط القصاص ، ولكن يقضى على أهل المحلة جميعا بالدية متضامنين . ويسمى هذا الإجراء فى عرف الفقهاء بالقسامة(٢) .

---

(١) انظر صفحات ١٣١ — ١٣٦ .

(٢) تطلق القسامة بالفتح على الأيمان نفسها التى تقسم ، وعلى الجماعة الذين يقسمونها (المصباح والقاموس) .

والأصل فى ذلك ما روى عن زياد بن مريم أنه قال : « جاء رجل إلى النبي عليه الصلاة والسلام ، فقال يارسول الله إنى وجدت أخى قتيلا فى بنى فلان . فقال عليه السلام اجمع منهم خمسين فيحلفون بالله ما قتلوه ولا علموا له قاتلا . فقال يارسول الله أليس لى من أخى إلا هذا ؟ فقال بل لك مائة من الإبل(١) » ؛ وهى دية النفس فى الإسلام . — « وروى أن سيدنا عمر رضى الله عنه حكم فى قتيل بين قريتين ، فطرحه على أقربهما ، وألزم أهلها بالقسامة والدية . وكذا روى عن سيدنا على رضى الله عنه ؛ ولم ينقل الإنكار عليهما من أحد من الصحابة رضى الله عنهم ، فيكون إجماعا(٢) .

بل إن بعض فقهاء المسلمين ليذهب إلى أبعد من ذلك ، فيوجب القصاص فى بعض الحالات التى يوجد فيها قتيل لا يعلم قاتله على وجه اليقين . فمن ذلك مثلا ما ذهب إليه الإمام مالك رضى الله عنه إذ يقرر أنه « إن كان هناك لوث(٣) ، واتهم أولياء الدم واحدا بعينه يستحلف الأولياء خمسين يمينا على أن من اتهموه هو القاتل . فإذا حلفوا يقتص من المدعى عليه . وتفسير اللوث أن تكون هناك علامة القتل فى واحد بعينه أو تكون هناك علامة ظاهرة (٤) » . ويرى الشافعى

---

(١) بدائع الصنائع ، الجزء السابع ص ٢٨٦ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) اللوث بالفتح معناها اللغوى البينة الضعيفة غير الكاملة . انظر تهذيب اللغة للأزهرى (محمد بن أحمد الأزهرى) ، وقد نقل ذلك عنه الفيومى (أحمد بن محمد المقرى) فى « المصباح المنير » . — وفى القاموس المحيط من معانى اللوث المناسبة فى هذا المقام : المطالبات بالاحقاد ، وشبه الدلالة .

(٤) انظر فى ذلك حاشية الدسوقى على الشرح الكبير للدردير على متن خليل فى مذهب الإمام مالك ، الجزء الرابع ، صفحات ٢٨٩ — ٢٩٦ . وانظر كذلك بدائع الصنائع للكاسانى ، الجزء السابع ص ٢٨٦ (عرض صاحب البدائع لمذهب الإمام مالك والرد عليه) .

أنه « إن كان هناك لوث أى عداوة ظاهرة وكان بين دخول المجنى عليه المحلة ووجوده قتيلا مدة يسيرة ، واتهم الولى شخصا بعينه ، استحلف الولى خمسين يمينا ، فإن حلف أن الذى يعينه هو القاتل وجب قتله قصاصا(١) » .

ويحتج مالك والشافعى على ماذهبا إليه من وجوب القسامة على أولياء الدم فى حالة اللوث وعلى القصاص ممن يعينونه بما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عرض القسامة على أولياء عبد الله بن سهل الذى وجد قتيلا فى قلب خيبر . فعن سهل بن أبى خيثمة أنه قال : « وجد عبد الله بن سهل قتيلا فى قلب خيبر ، فجاء أخوه عبد الرحمن بن سهل وعماه حويصه ومحيصة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . فذهب عبد الرحمن يتكلم . فقال عليه السلام : الكبر الكبر(٢) . فتكلم أحد عميه ، إما حويصة وإما محيصة ، الكبير منهما . فقال يارسول الله إنا وجدنا عبد الله قتيلا فى قلب خيبر ، وذكر عداوة اليهود لهم . فقال عليه السلام ، يحلف لكم اليهود خمســين يمينا أنهم لم يقتلوه . فقالوا كيف نرضى بأيمانهم وهم مشركون . فقال عليه السلام فيقسم منكم خمسون انهم قتلوه . فقالوا كيف نقسم على مالم نره . فوداه عليه السلام من عنده(٣) » ، أى دفع ديته من عنده . ووجه الاستدلال بالحديث أنه عليه السلام عرض الأيمان على أولياء القتيل . — وروى البخارى هذا الحديث على الوجه التالى : « حدثنا أبو نعيم سعيد بن عبيد عن بشير بن يسار : زعم أن رجلا من الأنصار يقال له سهل بن أبى حشمة (هكذا فى الأصل)

---

(١) وفى رواية أخرى عن الشافعى أنه يغرم الدية (انظر صفحة ٢٨٦ من الجزء السابع من البدائع) .

(٢) قال فى القاموس « هو كبرهم بالضم ، أى أكبرهم أو أقعدهم بالنسب » وهى بضم الكاف وسكون الباء وبالنصب على الإغراء أى قدموا الأكبر منكم .

(٣) البدائع ، جزء سابع ، ص ٢٨٦ .

أخبره أن نفراً من قومه انطلقوا إلى خيبر ، فتفرقوا فيها ، فوجدوا أحدهم قتيلا ، وقالوا للذى وجد فيهم قتلتم صاحبنا ، قالوا ما قتلنا ولا علمنا قاتلا . فانطلقوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقالوا يارسول الله انطلقنا إلى خيبر فوجدنا أحدنا قتيلا . فقال الكبر الكبر . فقال لهم تأتون بالبينة على من قتله . قالوا مالنا بينة . قال فيحلفون . قالوا لانرضى بأيمان اليهود . فكره رسول الله أن يطل (١) دمه ، فوداه (أى دفع ديته) مائة من إبل الصدقة (٢) » . وهذه الجملة الأخيرة من رواية البخارى تتضمن أبلغ دلا على حرص الإسلام على حماية الأنفس وعلى ألا يذهب دم القتيل هدرا حتى فى حالة العجز عن تعيين القاتل .

أهم مراجع الفصل

مذكورة فى التعليقات

ويزاد على مراجع الباب كله كتاب :

المسئولية والجزاء   للدكتور على عبد الواحد وافى

---

(١) « طل السلطان الدم طلا من باب قتل أهدره وأطله كذلك » (من المصباح) ، والفعل فى الحديث مبنى للمجهول .

(٢) الجزء الرابع من البخارى ص ١١٧ ، باب القسامة . (طبعة عبد الرحمن محمد سنة ١٣٤٢هـ) .

الباب الرابع

من غرائب نظم الاقتصاد

الفصل الأول

طرق إستغلال الطبيعة فى الإنتاج

تطورت طرق استغلال الطبيعة فى الإنتـــاج ، واختلفت اختلافا كبيرا باختلاف الأمم والعصور . فقد اجتاز العالم الإنسانى ، قبل أن يصل إلى المرحلة الحالية ، عدة مراحل ساد فى كل منها بعض مظاهر لهذا الاستغلال . وسنقف فيما يلى لـكل مرحلة من هذة المراحل فترة على حدة .

— ١ —

مرحلة الصيد وقطف الثمار

قنع الإنسان فى حياته الأولى بما تجود به الطبيعة عليه ، ولم يكن مستواه العقلى ليسمح له بمحاولة تغييره أو التأليف بين عناصره . ولذلك اقتصر نشاطه الإنتاجى على الصيد البرى والمائى وعلى قطف الثمار التى تجود بها الطبيعة من تلقاء نفسها Cueillette . فـكان يحصل من قطف الثمار على مايحتاج إليه فى غذائه النباتى ؛ ومن الصيد البرى والمائى على ما يحتاج إليه فى غذائه الحيوانى وملبسه وكثير من حاجات مسكنه وزينته . وقد استغرقت هذه المرحلة حقبة طويلة يقدرها بعض علماء الجيولوجيا بمائتى ألف سنة .

ويظن أنه افتتح هذ السبيل باسلوب ساذج للصيد . فـكان يتعقب بعض الحيوانات حتى يلحق بها ، أو يختفى فى طريقها حتى إذا مرت به انقض عليها ، غير مستخدم فى ذلك إلا يديه وقواه العضلية .

ثم ارتقت لديه وسائل الصيد قليلا قليلا حتى اهتدى إلى الاستعانة بالآلات ؛ فاستعمل الشباك والقوارب والشصوص ونحوها فى الصيد المائى ، واستخدم الأشواك والسهام والحراب وما إليها فى الصيد البرى .

وقد نبغ كثير من الشعوب البدائية نبوغا كبيرا فى أعمال الصيد البرى بوجه خاص .

ومن أمهر الشعوب البدائية فى هذه الأعمال السكان الأصليون لأمريكا الشمالية الذين يطلق عليهم اسم « الهنود الحمر » . فقد حذق هؤلاء أعمال الصيد أيما حذق ، وجودوا مناهجه كل التجويد ، ومهروا فى شئونه مهارة منقطعة النظير . ويرجع معظم الفضل فى مهارتهم هذه إلى تفرغ الرجال لأعمال الصيد والقتال وتركهم جميع الأعمال الأخرى للنساء ، وإلى أن حياتهم كانت متوقفة على الصيد ونتائجه . وكان الهندى يجمع فى أعمال الصيد بين الجرأة والدهاء أو بين الشجاعة والحيلة .

فاما الجرأة والشجاعة فكانا يصلان لديه أحيانا إلى حد المخاطرة بحياته حيث لايكون من ذلك بد ، وحيث تعوزه وسائل الحيلة ، وتكون قيمة القنيص مغرية ترتخص فى سبيلها النفوس . فصيده لبعض أنواع الدببة مثلا ، وخاصة الدب السنجابى - الذى كان لديهم أنفس الحيوانات جميعا، وكان يتخذ من فروه وأسنانه ومخالبه أرق أنواع الزينة وأغلاها قيمة عند هذه العشائر - كان يتمثل فى صراع مباشر بين مخلوق ضئيل ووحش جبار . فكان الهندى يندفع عاريا نحو الدب — وكان الهنود الحمر يباشرون فى الغالب أعمال الصيد وهم عراة ، حتى لاتعوق الملابس حركتهم — ويتحرش به ويثيرة ، ولا يزال به حتى يبلغ لديه الغضب والتأهب للانقضاض أقصى غايتهما ، فينتصب الحيوان ويبسط كلتا يديه للوثوب على الإنسان والبطش به . وحينئذ يتقدم الهندى رابط الجأش ، ويهوى بخنجره

إلى قلب الدب ، مارا بين ذراعيه المنفرجتين ، فيرديه مضرجا بدمه إن أصاب مقتله ، أو يلقى هو حتفه بين أنيابه ومخالبه إن طاشت طعنته . وفى صيد الجاموس الوحشى Bison كان الهندى يقدم أحيانا على أعمال لا تقل جرأة ومخاطرة عما كان يفعله فى صيد الدب السنجابى . فمن ذلك أنه كان يتابع قنيصه حتى يقرب منه فيقفز من ظهر جواده ويستقر على ظهر الحيوان نفسه ، ويغمد خنجره بين كتفيه .

وأما الحيلة والدهاء فكانا يقومان لدى الهندى على أمرين : أحدهما محاكاة سباع الحيوانات فى المناهج التى تسلكها للحصول على قنيصها ؛ وثانيهما الإفادة من غرائز الحيوانات التى يحاول صيدها والانتفاع بما تسير عليه فى حياتها من أساليب .

فكان يقص آثار الحيوانات التى يريد صيدها ، ويتعقب علامات أقدامها فى الرمل والأرض كما تفعل الذئاب . وكان يختفى ساعات طويلة بدون حراك مترقبا مرور الصيد للانقضاض عليه كما تفعل الفهود والأنمار . وكان يغوص فى الماء متعقبا الأسماك ومتسربا إلى مسابحها كما تفعل كلاب البحر Loutres . وكان يحاكى أصوات الدجاج والديكة ويقلدها فى مشيها حتى تأنس إليه وتقبل نحوه كما تفعل الثعالب .

وقد لاحظ أن بعض أنواع الوعول إذا سمع صوت وعل آخر من فصيلته أو غيرها بحث عنه واندفع نحوه ، فاستغل هذه النزعة ليوفر على نفسه مشقة البحث عن الوعول وتعقبها فى مسارحها ؛ فكان يكتفى إذا خرج لصيدها أن يقف على ربوة ويصرخ محاكيا أصواتها ، فتخرج الوعول من مختلف الفجاج وتركض شطر الصوت ساعية إلى حتفها بظلفها ، فيتابع خواره وثغاءه حتى تصبح على مرمى قوسه فيعمل فيها سهامه ، ويصيب منها مايشاء . وكان يذهب أحيانا

فى هذا التغرير وهذه المحاكاة إلى أبعد الحدود . فكان يحمل معه أحيانا جلدا كاملا للحيوان الذى يريد صيده ، ويتعقب آثاره حتى يلمح قطيعا منه عن بعد ، فيلبس هذا الجلد ويسير منحنيا كمن يمشى على أربع مخفيا قوسه وسهامه بين يديه ، ويتقدم نحو القطيع محاكيا مشيته ، فيبدو لأفراده كأنه واحد منها ، فلا توجس خيفة ولا تريم ، ولا ينفك يدنو منها شيئا فشيئا حتى تصبح على مرمى قوسه ، فينتصب قائما ، ولا تكاد تفيق من ذهولها وتتأهب للفرار حتى يكون قد أصاب منها ماشاء الله أن يصيب . وكان يوقد النار فى السهول والمراعى لتنفر إليها بعض الحيوانات ، ويستخدم الأنوار بالليل لتنجذب إليها بعض الطيور ، ويستعين بالأضواء الشديدة للتأثير على أعصاب الوعول وتنويمها ؛ ويثير سحبا من الدخان فى بعض عمليات الصـيد . وكان يستخدم السموم فى اللحوم والأعشاب لقتل الحيوان الذى يتناولها أو لإضعافه وشل حركته للتمكن من صيده . وكان يحفر فى طريق الحيوانات وهادا أو يستخدم مغارات طبيعية ويغطيها لتتردى فيها فى أثناء سيرها ، أو يحصرها فى مأزق لاتستطيع الإفلات منها ، كحصرها بين قنتين أو فى نهاية طريق مسدود لامنفذ فيه . . . وهلم جرا (١) .

* * *

وقد كان للصيد البرى آثار سيئة فى حياة الإنسان الاجتماعية والعقلية والاقتصادية. وذلك أنه كان قائما على إبادة الثروات الطبيعية بدون محاولة إحلال شىء آخر محلها . وغنى عن البيان أن أسلوبا هذا شأنه يعرض الأفراد للمجاعات ، ويحول دون اطمئنانهم واستقرارهم ، ويعوق تقدمهم ونموهم ، ولا يتفق فى شىء مع ماتتطلبه الحضارة والحياة الاجتماعية الصحيحة . ولذلك ظلت الشعوب

---

(١) انظر كتابنا فى « الهنود الحمر » صفحات ٤١ — ٩٨ .

التى لم يتح لها الانتقال من هذا النظام متأخرة فى جميع مظاهر حياتها ، بطيئة فى نموها . فالهنود الحمر مثلا ، الذين جمدوا على هذا الأسلوب الإنتاجى ، لم يكن عددهم عند كشف أمريكا ليزيد على ثلثمائة ألف ؛ مع أنهم كانوا يشغلون منطقة مساحتها ثلاثة أمثال مساحة فرنسا .

* * *

وعلى العكس من ذلك الصيد المائى . فهو يفسح المجال لنمو السكان ، ويذلل لهم سبيل التقدم الاجتماعى والعقلى . وذلك لأسباب كثيرة من أهمها ما يلى :

١ — أن كميات الغذاء التى يحصل عليها عن طريق الصيد المائى أوفر عادة من الكميات التى يمكن الحصول عليها عن طريق الصيد البرى .

٢ — أن الصيد المائى قلما تخفق عملياته ، على حين أن عمليات الصيد البرى يتوقف نجاحها على الصدف ومواتاة الظروف .

٣ — أن الصيد المائى لا ينقص من كميات المواد الأولية التى يجرى عليها ، لأن البحار والأنهار لا ينفد مافيها ولا تقوى عمليات الصيد التى يقوم بها الإنسان مهما بلغت شدتها على أن تنقص شيئا من حيواناته . على حين أن الحيوانات البرية محدودة ، ونمو عددها عن طريق التناسل بطىء . فينالها النقص والفناء بتوالى عمليات الصيد ، وخاصة إذا جرت هذه العمليات فى الأساليب البدائية العقيمة التى كانت تسير عليها الشعوب فى فجر الإنسانية .

ولا يخفى مالهذه الخواص الثلاث من أثر فى الرقى الاجتماعى والعقلى . فمن الواضح أن كثرة كميات الغذاء ، وضمان الحصول عليها ، وعدم قابليتها للنفاد ، كل ذلك يساعد على زيادة عدد السكان ورقيهم الجسمى والعقلى ، ويتيح لهم أوقات فراغ يتوفرون فيها على ترقية شئونهم الاجتماعية والاقتصادية ، ويجدون فيها فرصة للتفكير فى مظاهر الكون والحياة ، فتنشأ العلوم ، وتسمو المدارك .

٤ — أن الصيد المائى يسمح للشعب أن يقيم فى منطقة واحدة لا يغادرها ؛

وذلك أنه يجد بجانبه مورد رزق لا ينضب معينه ؛ فيغريه هذا بالاستقرار ، ويعفيه من مشاق التنقل . على حين أن الصيد البرى يضطر الأفراد إلى النجعة والانتقال فى طلب الرزق . فكلما نزلوا منطقة لاتلبث حيواناتها أن تنفد أو تشرف على النفاد أو تهاجر تحت تأثير عمليات صيدهم ومطاردتهم لها ، فلا يجدون مندوحة عن الرحيل إلى منطقة أخرى وهكذا دواليك .

ومن ثم أتيحت لشعوب الصيد المائى من وسائل التقدم الاجتماعى مالم يتح مثله لشعوب الصيد البرى ؛ فاستطاعت إنشاء المدن والقرى وتكوين الحكومات وتنظيم شئون العمران .

٥ — أن الصيد المائى يتطلب التعاون والتضامن ، على حين أن الصيد البرى يتطلب العزلة والتقاطع ؛ وذلك أن أدوات الصيد المائى وعملياته تتوقف على تكوين الجمعيات وتضامن أعضائها وتوزيع العمل بينهم . فالقوارب والشباك وما إليها من أدوات هذا الصيد لا يتم صنعها إلا بتضافر عدد كبير من الأفراد ويتوقف استخدامها ومبلغ تحقيقها للغرض المقصود منها على تكوين الجماعات ، ووضع النظم ، وحسن اختيار الرؤساء ، وإذعان المرءوسين لأوامرهم ...وهلم جرا. وعلى العكس من ذلك الصيد البرى : فقد كانت آلاته فى العصور الأولى غاية فى السذاجة ، حتى إن الفرد كان يستطيع أن يقوم وحده بصنعها . واستخدام هذه الآلات لا يحتمل التعاون ، بل يقتضى الوحدة والعزلة : فالسهم أو النبل لا يمكن أن يستخدمه فى وقت واحد أكثر من شخص واحد ؛ ومن وسائل نجاح الصائد البرى أن يخرج وحده فى طلب القنيص ويعمل على إخفاء أمره عن غيره ، حتى لا يزاحمه فى رزقه مزاحم .

فالصيد المائى يمهد السبيل للتعاون والتضامن وتنظيم الجماعات وتكوين الحكومات ؛ بينما ينأى الصيد البرى بالأفراد عن الحياة الاجتماعية الصحيحة .

— ٢ —

مرحلة رعى الأنعام واستئناس الحيوان

تولد رعى الأنعام عن الصيد البرى وحل محله فى تحقيق الغذاء الحيوانى مع تجرده من مساوئه. فهو يقوم على استئناس الأنعام وتربيتها والاحتفاظ بها والعمل على إكثار عددها، بينما يقوم الصيد البرى على إبادتها واستهلاكها. وبذلك استبدل الإنسان بطريقة الاستغلال الخاطئة التى كانت تؤدى إلى نفاد الثروات طريقة استغلال صحيحة يصل بفضلها إلى خلق ثروات جديدة وإنشاء منافع لم تكن موجودة من قبل. وكان من مزايا هذه الطريقة كذلك أنها أعفت الإنسان مما كان يبذله من جهود فى سبيل الحصول على الحيوان، وضمنت له سد حاجته إلى الغذاء والملبس والغطاء فى صورة منظمة سهلة التكاليف، وأتاحت له - فضلا عن هذا وذاك - أوقات فراغ واسعة. وذلك أن رعى الأنعام لا يقتضى الراعى أكثر من ملاحظة سهلة لا تستغرق إلا قسما يسيراً من وقته، ولا تستأثر إلا بجزء يسير من نشاطه وانتباهه. وقد كان لهذا الفراغ أثر كبير فى الرقى الإنسانى؛ فقد آثر الإنسان أن يشغله ببعض أعمال يدوية كنفش الصوف وغزله ونسجه، وببعض تأملات فكرية فى أجرام السماء ومظاهر الكون؛ فوضع بذلك بذور كثير من الصناعات الإنسانية، وأسس طائفة كبيرة من علوم الطبيعة والفلسفة. فاستئناس الحيوان كان الدعامة الأولى لكثير من مظاهر الحضارة الإنسانية[1].

غير أن له، بجانب حسناته هذه، مساوىء كثيرة، أهمها أن رعاة الأنعام لا يستطيعون الاستقرار فى مكان واحد زمنا طويلا، بل يتنقلون من مكان إلى آخر فى طلب الكلأ والعشب وارتياد المسارح والمياه لحيوانهم. وحياة كهذه تحول دون تكوين المدن والقرى، وتنظيم شئون العمران. ونشأة الحكومات. وقد فطن لذلك العلامة ابن خلدون فقرر فى مقدمته أن «العرب» (ويقصد بهم سكان

---

(١) بدأ استئناس الحيوان منذ عهد سحيق فى القدم، ويذهب دومورتييه de Mortillet إلى أنه بدأ منذ مائة وثمانين قرنا.

البادية الذين يشتغلون بمهنة الرعى وخاصة رعى الإبل، ويظعنون من مكان إلى آخر حسب مقتضيات حياتهم وحاجات أنعامهم التى يتوقف معاشهم عليها (١) » لا يتغلبون إلا على البسائط » ، وأنهم « إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب » ، وأنهم « أبعد الأمم عن سياسة الملك » (٢) .

ومن مساوئه كذلك أنه يتيح فرصاً كثيرة للخلاف والشقاق والحروب الأهلية . وينشأ ذلك من جراء نزاع العشائر على المراعى وآبار المياه . ولذلك يزخر تاريخ بنى إسرائيل فى مرحلة تنقلاتهم فى صحراء سينا ، حيث كانت مهنة الرعى تستأثر بأكبر قسط من نشاطهم ، بالمنازعات العنيفة التى كانت تنشب بين قبائلهم من جراء اختلافهم على أراضى المراعى والمياه وبمعاهدات الصلح التى كانت تبرم بينهم لتسوية هذه المنازعات .

ومن ثم كذلك يزخر تاريخ العرب فى الجاهلية بالحروب الأهلية التى كانت تنشب بين قبائلهم للسبب نفسه ، والتى كادت تقضى عليهم جميعاً لولا أن تداركهم الله بنعمة الإسلام ونظمه العمرانية السامية .

— ٣ —

مرحلة الزراعة واستئناس النبات

ظهرت الزراعة مع رعى الأنعام أو بعده بقليل ، وتضافرت معه على سد حاجات الانسان . فتكفل الرعى بسد حاجاته من الغذاء الحيوانى ، وضمنت الزراعة كفايته من الغذاء النباتى . وتقوم الزراعة على الأسس نفسها التى يقوم عليها رعى الأنعام : فكلاهما يعتمد على استئناس بعض الكائنات المتوحشة

---

(١) انظر توضيحنا لما يقصده ابن خلدون من كلمة « العرب » وللأخطاء التى وقع فيها كثير من الباحثين من جراء إساءتهم لفهم مدلول هذه الكلمة فى عناوين فصول المقدمة ، فى تعليق رقم ٣٥٩ ص ٤٠٩ من الجزء الثانى من مقدمة ابن خلدون ، طبعة لجنة البيان العربى .

(٢) انظر صفحات ٤٥٣ — ٤٥٨ من مقدمة ابن خلدون ، طبعة لجنة البيان العربى ، مع تحقيق وشرح وتعليق الدكتور على عبد الواحد وافى .

(الأنعام فى الرعى والنبات فى الزراعة) وتربيتها والعمل على إكثار عددها وكمياتها لتسد بها بعض حاجات الإنسان فى صورة منظمة سهلة التكاليف .

ويظهر أن الإنسان قد افتتح هذه السبيل بغرس الاشجار وزراعة البساتين بطريقة ساذجة ، وأن زراعة الحبوب وما إليها مما يتطلب تنظيم الأرض وحرثها قد ظهرت فيما بعد . وذلك أن هذا النوع من الزراعة يتوقف على أدوات كثيرة لا يتصور وجودها حينما بدأ الإنسان حياته الزراعية . فهو يتوقف على آلات للحرث ؛ وآلات الحرث تتوقف على الحديد ؛ ومن المقرر أن الحديد لم يكن قد اكتشف بعد فى هذه العصور السحيقة . صحيح أن البرونز قد استخدم منذ أقدم العصور الإنسانية ؛ ولكن البرونز المستخدم حينئذ لم يكن ليقوى على القيام مقام الحديد فى الأعمال الزراعية . ويتوقف كذلك هذا النوع من الزراعة على كشف الحبوب والوقوف على ما تشتمل عليه من مواد غذائية وعلى طرق استنباتها ؛ وحقائق كهذه لا يحتمل أن يكون الإنسان قد اهتدى إليها فى مبدأ هذه المرحلة . ويتوقف كذلك هذا النوع من الزراعة على استخدام الحيوان فى أعمال الحرث والرى وما إليها ؛ ومن المقرر أن الإنسان لم يأخذ الحيوان بهذه الأعمال إلا منذ عهد قريب ؛ فاستغلال الأنعام ظل حقبا طويلة مقصوراً على الانتفاع بلحومها وألبانها وأصوافها وما إلى ذلك ، واستغلال الخيول ظل كذلك حقباً طويلة مقصوراً على الانتفاع بها فى السباق والحرب .

لهذا كله يغلب على الظن أن زراعة الحبوب كانت لاحقة لاستنبات الأشجار . أما تاريخ ظهورها فيبدو أنه كان قبيل العصور التاريخية ، بدليل أن مؤلفى العصور القديمة (المرحلة الأولى من العصور التاريخية) يعرضون لهذا النوع من الزراعة فى أسلوب يدل على قرب عهدهم به .

وقد تطلبت الزراعة من الإنسان طائفة كبيرة من الأعمال الشاقة المتعلقة بحرث الأرض وسقيها وحصاد الزرع ودرسه وطحن الغلال وإعداد الخبز ... وهلم جرا . ولعل كثرة هذه الأعمال وصعوبتها هى التى حملت الناس على أن يستعبد بعضهم بعضا ويسخر القوى منهم الضعيف فى قضاء حاجاته :

وبذلك ظهرت البذور الأولى لنظم الرق والاستعباد .

ولكن الزراعة — على الرغم من ذلك — قد غرست فى الإنسان طائفة كبيرة من من العادات القيمة التى يرجع إليها أكبر قسط من الفضل فى حضارة النوع الإنسانى والتى ما كان فى استطاعة أى أسلوب من الأساليب السابقة أن يغرس مثلها : فمن ذلك أنها بعثت فيه النشاط ، ورفعت عنه الخمول ، وعودته العمل المنظم الدائم ، وجعلته يشعر بضرورة متابعة الأعمال ويفكر فى الغد ويعمل للمستقبل ، وحملتــه على الادخار ، وعلى التفكير فى قوانين الطبيعة والانتفاع بها فى حياته المادية . وقد كان لعادة الادخار أجل أثر فى شئونه الاقتصادية ، فقد أتيح له بفضلها تكوين رأس المال الذى كان دعامة نهضته فى مختلف مظاهر الإنتاج .

ويرجع الفضل فى نشأة هذه العادة لديه إلى كثرة محصول الغلال فى موسم حصادها وزيادتها عن الحاجة من جهة وإلى سهولة تخزينها وعدم حاجتها إلى كبير فراغ من جهة أخرى : فمخازن الغلال كانت أول صورة ظهرت بها « صناديق الادخار » فى النوع الانسانى .

ويرجع كذلك إلى الزراعة أكبر قسط من الفضل فى استقرار الأمم ، وإقلاع الشعوب عن حياة التنقل والنجعة ، ونشأة المدن وتكوين الحكومات المنظمة .

وقد هذبت الزراعة كثيراً من أخلاق الإنسان وطباعه ، فبفضلها كثرت كميات غذائه النباتى ، وقل مقدار استهلاكه من اللحوم ، فزالت وحشيته واعتدل مزاجه ، وهدأت طباعه ، ورقت مشاعره . ولذلك استبدل بكثير من تقاليده الدموية وعاداته الوحشية الأولى نظما أخرى أدنى الى الإنسانية وأقرب إلى مقتضيات العمران . وإليك مثلا الضحايا التى كانت تقدم للالهة . فقد كانت فى العصور الأولى من ضحايا الحيوان ، ثم أخذ هذا النوع ، بعد ظهور الزراعة ، يختفى شيئاً فشيئاً وتحل محله القرابين النباتية المؤلفة من سنابل الغلال والخبز والفطائر وما إلى ذلك ، فأصاب غذاء الآلهة وطباعها من أسباب التهذيب والرقى

ما أصاب غذاء الأناسى وطباعهم .

وقبل أن ندع هذا الموضوع ، يجدر أن نوجه النظر إلى أمرين هامين :

(أحدهما) أن طرق استغلال الطبيعة لا يقضى اللاحق منها على السابق قضاء تاما . فلا تزال ، حتى فى أرقى الأمم مدنية فى العصر الحاضر ، آثار غير يسيرة من النظم الإنتاجية الأولى . فلا يزال الصيد البحرى وتربية الأنعام والحيوانات ذات الفراء من أهم مظاهر الإنتاج عند كثير من الأمم المتحضرة ، ولا تزال مورد رزق لعدد كبير من الأفراد والشركات فى مختلف أمم العالم .

(وثانيهما) أن الأمم الإنسانية لم تسر على وتيرة واحدة فيما يتعلق بتطور نشاطها الإنتاجى ، بل اختلف بعضها عن بعض بهذا الصدد إختلافا كبيراً تبعا لاختلافها فيما يحيط بها من ظروف طبيعية وجغرافية ، وفيما تسير عليه من نظم اجتماعية ، وفى درجة رقيها العقلى ، وفى نوع المواد الأولية التى يجود بها إقليمها ... وهلم جرا . فمن الشعوب مالا يزال فى حياته الإنتاجية جامداً على بعض المظاهر الأولية العتيقة ؛ ومنها ماوصل فى زمن يسير إلى أرقى مظهر من مظاهر الإنتاج ؛ ومنها ماسار فى هذه السبيل بخطوات متئدة بطيئة . ومن الشعوب ماتغلب لديه مظهر خاص من مظاهر الإنتاج فى جميع مراحل تاريخه ؛ ومنها ماجمع بين مختلف هذه المظاهر فلم يكد يخلو من مظهر منها أى عصر من عصوره .

من اهم مراجع الفصل

الاقتصاد السياسى (الطبعة الخامسة) للدكتور على عبد الواحد وافى

الهنود الحمر للدكتور على عبد الوحد وافى

مقدمة ابن خلدون (شرح وتحقيق و تعليق الدكتورعلى عبد الواحد وافى، طبعة طبعة لجنة البيان العربى) .

Ch. Gide : Principes d'Ecommie Politique.

: Cours d'Ecomie Politique.

Reboud : Economie politique.

الفصل الثانى

من غرائب نظم الاستبدال

نظم الهدايا الملزمة

« البوتلاتش » و « الكولا » و « الوازى »

– ١ –

كلمة مجملة فى هذه النظم

من أشهر الأساليب التى كانت تستخدمها الشعوب البدائية لتبادل الثروات ما يسمونه أسلوب « الهدايا الملزمة » . وهو أسلوب كان يجب بمقتضاه على كل عشيرة أن تقدم إلى طائفة من العشائر الأخرى هدايا من الأشياء التى تملكها ملكا جماعيا فى مناسبات دينية واجتماعية معينة (الولادة ، الختان ، الزواج ، حلول عيد دينى ... الخ) . وكان ينزل قبول هذه الهدايا منزلة التزام من جانب المهدى إليهم أن يردوا إلى المهدين فى مناسبات أخرى هدايا تزيد قيمتها فى الغالب على ما قبلوه فى المرة الأولى .

ومن ثم جاءت تسميتها « بالهدايا الملزمة » . فهى كانت هدايا فى الظاهر ومبادلات ربوية فى حقيقة الأمر .

وقد عثر الباحثون فى حضارة الشعوب (علماء الإتنوجرافيا) على هذا النظام فى أوضح صوره عند كثير من عشائر الهنود الحمر وعند السكان الأصليين

لأستراليا وبولينزيا وميلانزيا ، وعند كثير من الشعوب البدائية فى أفريقيا الوسطى . ويغلب على الظن أنه كان النظام السائد عند مختلف الشعوب فى العصور الإنسانية الأولى .

ومن أهم أشكال هذا النظام وأكثرها دقة وانتشارا ثلاثة أشكال وهى « الـكولا Kula » و « الوازى Wazy » و « البوتلاتش Potlatch » . وسنتكلم على كل منها على حدة فيما يلى :

- ٢ -

« نظام الـكولا »

أما « الـكولا(١) Kula(١) » ، فيجرى العمل به بين السكان الأصليين لـكثير من جزر ميلانزيا وبخاصة التروبرياند والانتركستو والأنفلت Trobriand, Entrecasteau, Amphlett . ويمتازهذا النظام بدقته وتحقيقه لأغراض اقتصادية ذات بال وقيامه على مبدأ توزيع العمل وتبادل الثروات بين العشائر والشعوب . وذلك أنه يتضمن مهاداة متبادلة فى مواسم معينة وفى مناسبات خاصة ببعض حاصلات الصيد البحرى والصناعة من قبائل تـكثر لديها هذه الحاصلات إلى أخرى محرومة منها . فهو من هذه الناحية أشبه شىء بالتجارة الخارجية (التجارة بين الأمم) فى عصورنا الحديثة .

والأشياء التى كانت تجرى فيها المهاداة أو المبادلة هى الأساور والعقود . وقد كانت هاتان السلعتان من أجل الثروات الجمية ، وأكبرها قيمة عند هذه

---

(١) كلمة مأخوذة من لهجات السكان الأصليين لميلانزليا ، ومعناها الأصلى الدائرة . ويرجع الفضل فى كشف هذا النظام وشرحه إلى العلامة مالينوسكى Malinouski، انظر مؤلفه :
Argonauts of Western Pacific. London 1922.

القبائل . أما الأساور (التى كان يسميها أهل هذه الجزر « موالى Muali ») فكانت تصنع بمهارة من المحار أو الصدف أو غيرهما ، وتنتقل فى مواسم معينة من الجزر الغربية إلى الجزر الشرقيه . وأما العقود (التى كانوا يسمونها « سولاڤا Soulava ») فكانت تنظم غالبا من الصدف وتنتقل فى مواسم خاصة من الجزر الشرقية إلى الجزر الغربية . وقد قام هذا التوزيع على أسس طبيعية وصناعية . فأهل الجزر الغربية كانوا مبرزين فى صناعة الأساور . وكانت موادها الأولية متوافرة لديهم . وهكذا كان شأن الجزر الشرقية فى صدد العقود . ومن صناعة الأساور والعقود واستخراج موادهما الأولية ومبادلتهما فى صورة هدايا تتألف أهم مظاهر النشاط الاقتصادى وموارد الثروة عند سكان هذه الجزر .

وكان يتم تقديم هدايا « الكولا » فى فصول خاصة من السنة وفى مناسبات معلومة كالأعياد الدينية وحفلات الوفاة وبعض الحوادث العائلية . وكان يتبع فى تقديمها قواعد وأساليب دينية كثيرة التعقيد . فمن ذلك أن كلا من الأساور والعقود كان يقوم بتقديمها النساء إلا فى بعض المناسبات كحفلات المآتم ؛ وأن كلا من المهدى والمهدى إليه كانا يتظاهران باحتقار الهدية والحط من شأنها : أما المهدى فكان يقذف بها تحت قدمى المهدى إليه قائلا إنه لم يقدم إلا شيئا تافها فضل عن حاجته ؛ وأما المهدى إليه فكان يتجاهل الهدية الملقاة تحت قدميه ولا يمد إليها يده إلا بعد مضى فترة غير قصيرة . وبهذه المظاهر كانوا يلبسون صنيعهم ثوبا من الكرم والعظمة والنبل ويسترون ما يشتمل عليه من عناصر المبادلة وجر المغانم .

— ٣ —

« نظام الوازى »

وأما نظام « الوازى Wazi (١) » . فكان متبعا فى بعض الجزر السابق

---

(١) كلمة مأخوذة من لغة الميلانيزيين .

ذكرها فى نظام الكولا وبخاصة جزر التروبياند . وهو لايختلف عن نظام الكولا إلا فى المواد التى تجرى فيها المهاداة : فقد كانت مواده من الثروات الطبيعية التى لم تمسها يد الصناعة . وذلك أنه كان يجرى بين المناطق التى يشتغل أهلها بالزراعة والمناطق التى يشتغل أهلها بالصيد البحرى واستخراج اللؤلؤ . فينتقل بفضله إلى كل فريق من هذين الفريقين ما يحتاج إليه من منتجات الفريق الآخر . فسكان المناطق الزراعية كانوا يحملون إلى سكان المناطق الأخرى فى مواسم الحصاد ما يزيد عن حاجتهم من منتجات أرضهم ويضعونه أمام مساكنهم ثم يقفلون راجعين . وكذلك كان يفعل سكان المناطق الساحلية فى المواسم التى يغزر فيها محصول الصيد البحرى واللؤلؤ . وكان كل فريق منهما يعمل جهده أن تكون هديته أكبر قيمة من هدية الفريق الآخر (١) .

— ٤ —

« نظام البوتلاتش »

وأما نظام « البوتلاتش Potlatch (٢) » فقد كان متبعا عند كثير من عشائر الهنود الحمر فى الشمال الغربى لأمريكا الشمالية ، وخاصة قبائل التلنجيت والهايدا Tlingit Haïda . ويمتاز عما عداه من أشكال الهدايا الملزمة بما يقتضيه تطبيقه من المبالغة فى التبذير والسرف وتبديد الثروات ، وبما ينجم عنه من نتائج ذات بال فى حياة العشائر والجماعات ، وبما يحيط به من حالات نفسية تتمثل فى شدة المنافسة والاندفاع وراء غريزة السيطرة وحب التغلب والعمل على إضعاف الخصم

---

(١) انظر فى نظام الكولا والوازى .

Mauss : L'Année Sociologique, 1925, P. 65 et suiv.

(٢) كلمة مأخوذة من لغات الهنود الحمر . ومعناها الأصلى فى لغتهم « الاستهلاك » و « التغذية » ثم أطلقت على هذا النظام لما فيه من استهلاك وتغذية .

وإظهاره بمظهر العجز . فهو مبادلة من ناحية ، وقتال من ناحية أخرى . ولكنه قتال أسلحته الهدايا وقذائفه الأموال ؛ تجرى معاركه فى أماكن الضيافة ، وتدور رحاه بين طائفتين لا تألو كلتاهما جهداً فى إكرام الأخرى والحفاوة بها .

فقد كان ينتهز رئيس العشيرة مناسبة دينية أو أسرية أو اجتماعية كحلول عيد دينى أو الولادة أو الختان أو الزواج أو الوفاة أو الوشم (الذى كان يعد لديهم من الشعائر الدينية) أو بلوغ البنات سن المحيض ، أو رفع الوصاية الدينية عن البنين أى بلوغهم سن الرشد ، أو تشييد ضريح ، أو بناء منزل ، أو اجتماع العشائر للتشاور فى أمر هام أو خروج العشيرة للصيد ... وهلم جرا . ينتهز مناسبة من هذه المناسبات فيقيم مأدبة يدعو إليها رؤساء العشائر المرتبطة معها عشيرته برابطة المصاهرة (فإن الزواج كان يجرى لديهم على نظام التبادل بين اتحادين معينين من العشائر ، فذكور هؤلاء يتزوجون من إناث أولئك والعكس بالعكس(١)) . وقد جرت العادة أن يجتمعوا بجوار مكان مقدس ، وقد يجتمعون بمنزل صاحب الدعوة ؛ كما جرت العادة أن يمتاز الداعون عن المدعوين بما يحمله كل منهم من رموز عشيرته وأعلامها وبما يأخذه من زينة فى زيه وينقشه على جسمه من علامات . وبعد أن يكتمل عقد اجتماعهم ويؤدوا ما تندب إليه شعائرهم الدينية فى مثل هذه المناسبات من صلاة وذكر وغناء وتقرب للآلهة بتقديم القرابين ، بعد هذا كله تبدأ عملية الإهداء ، فيتحف صاحب الدعوة كل مدعو بهدية تتفق مع مكانته الاجتماعية والدينية . وقد جرت العادة أن يستنفد الآدب فى وليمته هذه كل ما يملكه هو وعشيرته من ثروة منقولة أو جزءا كبيرا منها .

---

(١) انظر تفصيل هذا النظام فى كتاب « الأسرة والمجتمع » للدكتور على عبدالواحد وافى ، الطبعة الرابعة ، صفحات ٣٤ — ٣٧ .

ومن ثم تطلق عشائر الهايدا على الإهداء فى هذه الولائم اسما معناه « قتل الثروات » . ويعتبر قبول الدعوة إلى هذه الوليمة التزاما من جانب كل مدعو أن يولم وليمة أحسن منها . فينتهز كل منهم حلول أول فرصة ويقيم « بوتلاتش » يدعو إليها ، من بين من يدعوهم ، صاحب « البوتلاتش » الأولى ، ويقدم إليه من المآكل والهدايا ما تزيد قيمته كثيرا عما أخذه منه ... وهكذا دواليك : تتم المبادلات بفوائد ربوية ؛ ولا يكاد تأتى « بوتلاتش » على ثروة زعيم حتى تردها له نامية مضاعفة « بوتلاتشات » أخرى . فما أشبه الأموال التى تستهلك فى هذه الولائم بالأموال التى تقرض بأرباح مركبة أو التى تستثمر فى المشروعات الاقتصادية الحديثة .

وإذا لاحظنا أن المناسبات التى كانت تقتضى عمل « بوتلاتش » كانت كثيرة الحدوث والتكرر ، وأن الإحجام عن عمل بوتلاتش عند وجود مناسبة من مناسباتها أو عن إجابة الدعوة أو عن قبول الهدايا التى تقدم فيها أو عن ردها أضعافا مضاعفة ، كل ذلك كان يجر على العشيرة عارا أبديا ، ويسمها بميسم الصغار ، ويعرض أفرادها ورؤساؤها للامتهان والعقاب (فى بعض هذه الحالات كان يجرد الرئيس من أسلحته وألقابه وسمات شرفه ومعبوداته وتنزع منه حقوقه المدنية والسياسية والدينية ؛ ويصب عليه إله الثروة والقوة ، أو « المانا » كما كانوا يسمونه ، جام غضبه وسوط عذابه) ، إذا لاحظنا هذا سهل علينا أن ندرك كيف وجدت العشائر المشار إليها فى هذا النظام وسيلة جيدة للمقايضة وتبادل السلع واستثمار الأموال .

هذا ، وقد كان يتوقف على « البوتلاتش » صحة كثير من العقود وبخاصة عقد الزواج ، وكان يتخذ أحيانا وسيلة لبلوغ مأرب سياسى . ففى بعض جزر ميلانيزيا كان فى استطاعة زعيم الأسرة ، إذا طمح إلى جعل أسرته عشيرة

مستقلة وإلى رفع لقبه من زعيم مرءوس إلى رئيس مستقل ، أن يصل إلى بغيته بتشييد معبد وإقامة « پوتلاتش » يدعو إليها رؤساء البطون الأخرى ورئيس العشيرة الأكبر .

ومن هذا يبين أن البوتلاتش ، كان يجرى فى الحقيقة بين أشخاص معنويين وهى الجماعات والقبائل والشعائر ، وأنه لم يكن نظاما اقتصاديا تنتقل به الملكيات وتتبادل به الثروات فحسب ، بل كان كذلك نظاما دينا وقضائيا تتوقف عليه صحة كثير من الشعائر والعقود ، ونظاما أسريا تتوثق به العلاقات وتنظم بفضله المنافسة بين اسرتى العروسين ، ونظاما سياسيا يرفع المرءوس إلى صف الرؤساء ويجعل من الفخذ بطنا ومن البطن عشيرة (١) .

— ٥ —

آثار نظام الهدايا الملزمة فى حياة الشعوب البدائية

هذا ولقد كان لنظام الهدايا الملزمة فى مختلف أشكاله السابق ذكرها وغيرها لدى هذه الشعوب فوائد اقتصادية كثيرة ؛ من أهمها أنه مكن بعض الشعوب من التخصص فى بعض فروع الإنتاج وكفاهم مئونة التفكير فيما يعوزهم من فروع الإنتاج الأخرى ؛ وأنه كان وسيلة لتصريف ما يزيد من ثروات المنطقة عن حاجة أهلها وللحصول على ما تحتاج إليه من الثروات الأخرى التى حرمتها الطبيعةمنها أو لم تواتها الظروف لإنتاجها ؛ وأنه قد أتاح توظيف رءوس الأموال واستغلالها ؛ وكان حافزا على النشاط الاقتصادى وعلى كثرة الإنتاج ، فبفضله كانت التزامات كل عشيرة حيال غيرها فى تزايد مطرد ، وما كان يتاح لها الوفاء بهذه الالتزامات بدون العمل على اطراد الزيادة فى منتجاتها . هذا إلى ما ترتب

---

(١) انظر فى نظام « البوتلاتش »

Davy : La Foi Jurée;

Mauss : L'Année Sociologique, 1925, p. 30 et suiv.

عليه من آثار خلقية واجتماعية ذات بال . فقد أدى إلى بث روح التضامن بين الشعوب والقبائل ، وعود الإنسان فى هذه العصور احترام العقود والوفاء بالالتزامات . فعلى نظام الهدايا الملزمة قامت إذن أهم دعامة من دعائم الحضارة الإنسانية .

— ٦ —

رواسب من نظام الهدايا الملزمة فى معاملاتنا الحاضرة

وقد ترك نظام الهدايا الملزمة عدة رواسب فى كثير من معاملاتنا الاجتماعية . فتقديم الهدايا فى الأعياد وفى مناسبات الزواج والولادة والختان ... ، وما اعتاده سكان المناطق الزراعية فى كثير من الأمم من إهداء شىء من نتاج أرضهم فى مواسم الحصاد ومن نتاج حيوانهم لجيرانهم وأفراد العشائر المتصلة بعشيرتهم ، ومآدب الطعام التى نقيمها فى مختلف المناسبات وندعو إليها الأقرباء والأصدقاء ، وحرص المهدى إليهم أو المدعوين أن يردوا إلى المهدين أو الداعين فى مناسبات أخرى أحسن مما أهدى إليهم أو قدم لهم ... ، كل أولئك وما إليه بقايا خلفها نظام « الهدايا الملزمة » ، وصور صادقة لأساليب الحياة الاقتصادية لآبائنا الأولين .

أهم مراجع الفصل

مذكورة فى التعليقات

ويضاف إليها :

الاقتصاد السياسى (الطبعة الخامسة) الدكتور على عبد الواحد وافى

قصة الملكية فى العالم (الطبعة الثانية) الدكتور على عبد الواحد وافى

الفصل الثالث

نظم ليكورغوس فى إسبرطة

توزيع الثروة وتربية النشء والموائد الجمعية

وحث الفتيان على السرقة

— ١ —

توزيع الثروة وتربية النشء

حقق ليكورغوس فى إسبرطه نظاما شيوعيا مبتكراً لم يسبق إليه . فقد ألغى نظام الملكية الفردية للأرض وأعاد تقسيم أرض لاكونيا إلى ثلاثين ألف قطعة متساوية القيمة ، بعدد الأسرات الإسبرطية فى ذلك الحين ، وأعطى كل أسرة قطعة منها . فاصبحت ملكية الأرض جماعية ، وأصبح جميع الأسرات سواسية كأسنان المشط . وجعل للدولة نفسها ، أى المجتمع العام ، نصيبا كبيرا من غلة الأرض ودخل الناس من مختلف مظاهر الإنتاج . وفى مقابل ذلك تنفق الدولة على جميع الشئون العامة وأعمال الحرب ، وتأخذ على عاتقها تربية جميع الأطفال الذكور وتنشئهم تنشئة عسكرية على نفقتها وفى دورها الخاصة . فكان كل وليد من الذكور تختبر بنيته وقواه الجسمية على يد أمه أولا وعلى يد رؤساء عشيرته ثانيا . فإن كان ضعيفا أو مشوها أعدمته أمه نفسها (١) أو قذف به رؤساء عشيرته خارج الحدود .

---

(١) كانت الأم تغمس وليدها فى دن من النبيذ وتتركه مغمورا فى السائل فترة ما ثم ترفعه ، فإن خرج حيا دل ذلك على أنه قوى البنية يستحق البقاء ، وإلا أدت الأم واجبها نحو وطنها بقضائها على كائن يعوق وجوده تقدم البلاد .

وإن كان قويا يستحق البقاء عهد بحضانته إلى أمه تحت إشراف الدولة نفسها . حتى إذا تجاوز سن الحضانة تسلمته الدولة وقامت بتربيته تربية عسكرية وإعداده لشئون الحرب فى معسكرات عامة وعن طريق مربين ومعلمين ومدربين . فإذا بلغ سن الجندية التحق بالجيش العامل وظل به حتى يبلغ السن التى لا يقوى فيها على مباشرة أعمال الحروب .

وهكذا كانت دولة إسبرطة كلها أشبه شيء بمعسكر محارب أو متأهب للحرب . ومن ثم خضعت جميع نظمها الاجتماعية ومختلف شئون حياتها لمقتضيات الحروب . فكان نظامها الاقتصادى أدنى إلى ما نسميه الآن بالنظام الشيوعى : تملك الدولة بمقتضاه قسما كبيرا من ثروات البلد ومنتجاته ودخله ، وتقوم هى نفسها بتربية قسم كبير من أهله وتسخيرهم فى شئونها العامة .

— ٢ —

الموائد الجمعية

وأنشأ ليكورغوس بجانب ذلك نظام « الموائد الجمعية » . ويقوم هذا النظام على تناول الرجال الأطعمة فى جماعات صغيرة تتألف من خمسة عشرة شخصا على نظام العشائر . ولكل جماعة ردهة خاصة تتناول فيها طعامها . وكان على كل مشترك أن يدفع كل شهر إلى المخزن الجمعى اشتراكا عينيا من الدقيق والنبيذ والجبن والتين واشتراكا نقديا لإعداد المائدة وطهوها وتكملتها من المواد الأخرى . وكان يجب على كل إسبرطى الاشتراك فى هذه الموائد وحضورها . فما كان يسمح لأحد ، كما يقول بلوتارخوس Plutarque « أن يسمن وحده خفية وفى الظلام كما تفعل البهائم الجشعة » . وحتى الملوك أنفسهم كانوا ملزمين بذلك . فالملك أجيس Agis عندما عاد منتصرا من إحدى غزواته ضد الأثينيين لم يستطع الحصول على إذن بتناول عشاءه فى منزله مع زوجته . — وكان كل إسبرطى يتخلف عن تقديم اشتراكه العينى أو النقدى فى هذه الموائد يجرد من جنسيته

ويفقد حقوقه الوطنية. وقد قصد ليكورغوس من هذا النظام كما يقول المؤرخ بلوتارخوس « أن يأخذ مواطنيه بالمعايشة الجمعية وينفرهم من حياة العزلة ، ويجعلهم متماسكين ، متحدين كالبنيان المرصوص ، متضافرين على الصالح العام كجماعات النحل(١) » . ولكي يتحقق هذا الغرض على أكمل وجه كان الإسبرطيون يؤخذون بالتقشف والحياة الخشنة وتحرم عليهم مظاهر الترف والنعيم .

— ٣ —

حث الفتيان على السرقة

وقد كان يباح — بحسب نظم ليكورغوس — للأحداث والشبان السرقة من المخازن العامة المملوكة للدولة ومن غيرها ، بل كانوا يشجعون على ذلك ، لما تتضمنه هذه المغامرات من تدريب على أعمال الحرب وتمرين على ما يلزم للجندى فى ساحة القتال من مهارة وخدعة وسرعة حركة ومواجهة لما يطرأ من مفاجآت لم تكن فى الحسبان . وكان الشاب السارق لا يعاقب إلا إذا قبض عليه وبيده الشيء المسروق قبل أن يتمكن من إخفائه . وكان لا يعاقب فى الحقيقة على السرقة نفسها وإنما كان يعاقب لعدم مهارته فى اقترافها وإحكام وسائلها. ولذلك كان الشبان يحرصون أيما حرص على نجاح سرقاتهم ، وكانوا يعانون فى ذلك أحيانا عنتا كبيرا ؛ حتى أنه ليروى أن شابا إسبرطيا سرق ثعلبا من حظيرة عامة وبينما كان يقوده إلى حيث يريد اخفاءه إذ لمح جماعة فى طريقه ، فأخفى الثعلب فى داخل ثيابه حتى لاتكشف سرقته ؛ فأنشب الثعلب أظافره وأنيابه فى جسمه، وظل الشاب متجلدا لما أصابه ، فلم تبدر منه أية بادرة تنم على ألم أو توجع حتى مر بالجماعة بدون أن تفطن لفعلته . وهكذا نجحت مغامرته ؛ ولكن نجاحها كان على حساب حياته ؛ فقد مات عقب ذلك متأثراً بجراحه .

---

(1) Letourneau; L'Evolution de la Propriété, 332 et suiv.

ويظهر أن هذه التقاليد كان معمولا بها فى مدن يونانية أخرى وخاصة فى مقدونيا . وقد تركت آثارا كثيرة فى القوانين اليونانية والرومانية وغيرها . ففى معظم هذه القوانين يفرق بين السرقة التى يقبض على صاحبها وهو فى حالة تلبس ، أى قبل ان يتمكن من إتمام عمليات سرقته ، والسرقة التى لا يكشف أمرها إلا بعد تمام عملياتها وإخفاء الشىء المسروق ، وتشدد العقوبة غالبا على النوع الأول من هذين النوعين . وقد ندد العلامة منتسكيو فى كتابه « روح القوانين » بمشرعى الرومان الذين نقلوا هذه التفرقة عن مشرعى إسبرطة بدون أن يفطنوا لما قصده هؤلاء من وراء هذه التفرقة ، ولا لاختلاف المجتمع الرومانى فى ظروفه ونظمه الاجتماعية وقواعد الملكية لديه عن المجتمع الإسبرطى[1] .

انتهى الجزء الأول

اهم مراجع الفصل

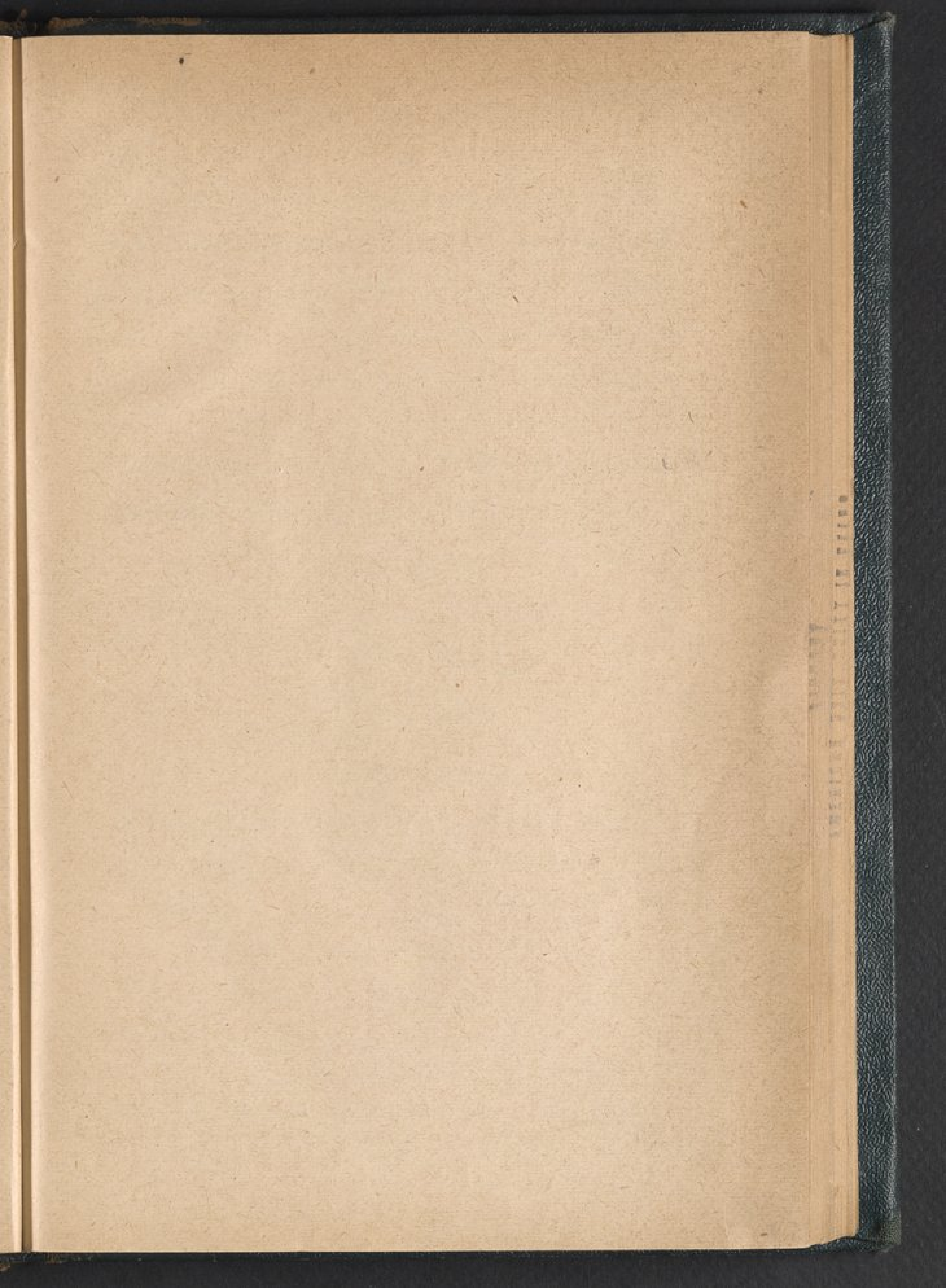
مذكورة فى التعليقات

ويضاف إليها :

قصة الملكية فى العالم	(الطبعة الثانية)	الدكتور على عبد الواحد وافى
الأسرة والمجتمع	(الطبعة الرابعة)	الدكتور على عبد الواحد وافى
عوامل التربية		الدكتور على عبد الواحد وافى

---

(1) Montesquieu : de l'Esprit des Lois, II, livre XXIX, Chap. XIII.



الفهرس

الموضوع　　　　　　　　　　　　　　　　　　　الصفحة

الصفحة

مؤلفات الجمعية الثقافية المصرية

بإشراف الأستاذ عمر الدسوقى

رئيس قسم الدراسات الأدبية بكلية دار العلوم

جامعة القــاهرة

ظهر منها :

١ — ابن الأثير ومقاييسه النقدية :

للدكتور زغلول سلام المدرس بجامعة الإسكندرية

٢ — الرمزية فى الأدب العربى :

للدكتور درويش الجندى المدرس بكلية دار العلوم جامعة القاهرة

---

٣ — كتب دورية فى شتى فنون المعرفة صدر منها :

١ — قصة الملكية فى العالم : من سلسلة حياة المجتمعات . تاليف الأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى ، والدكتور حسن سعفان .

٢ — الرومانتيكية : من سلسلة المذاهب الأدبية الكبرى
تأليف الدكتور محمد غنيمى هلال .

٣ — زرادشت : من سلسلة قادة الفكر فى الشرق والغرب
تأليف الأستاذ حامد عبد القادر .

٤ — كونفشيوس : من سلسلة قادة الفكر فى الشرق والغرب
تألف الدكتور حسن سعفان .

٥ — الفكاهة فى الأدب العربى (جزآن) : من سلسلة الأدب والنقد
تأليف الدكتور أحمد محمد الحوفى .

٦ — قصة الزواج والعزوبة فى العالم : من سلسلة حياة المجتمعات
تأليف الأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى .

٧ — تاريخ الفكر الاقتصادى : من سلسلة الاقتصاد السياسى
تأليف الدكتور لبيب شقير .

٨ — بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني : من سلسلة الدراسات الإسلامية
تأليف الدكتور صوفى حسين أبو طالب .

٩ — ابن خلدون ، منشىء علم الاجتماع : من سلسلة قادة الفكر فى الشرق والغرب
تأليف الأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى .

١٠ — السرقات الأدبية : من سلسلة الأدب والنقد
تأليف الدكتور بدوى طبانة .

١١ — الحريات العامة بين المذهب الفردى والمذهب الاشتراكى : من سلسلة الاقتصاد والسياسة
تأليف الأستاذ طعيمة الجرف .

١٢ — أبو حيان التوحيدى : (جزآن) . من سلسلة قادة الفكر فى الشرق والغرب
تأليف الدكتور أحمد محمد الحوفى .

١٣ — هوميروس : من سلسلة قادة الفكر فى الشرق والغرب
تأليف الدكتور محمد صقر خفاجه .

١٤ — حقوق الإنسان فى الإسلام : من سلسلة الدراسات الإسلامية
تألف الأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى .

١٥ — تهذيب الحيوان للجاحظ (الجزء الأول) : من سلسلة الأدب والنقد .
تأليف الأستاذ عبد السلام هارون .

١٦ — بوذا : من سلسلة قادة الفكر فى الشرق والغرب
تأليف الأستاذ حامد عبد القادر .

١٧ — مونتسكيو : من سلسلة قادة الفكر فى الشرق والغرب
تأليف الدكتور حسن سعفان .

١٨ — أبو حنيفة والقيم الإنسانية فى مذهبه : من سلسلة الدراسات الإسلامية
تأليف الأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى .

١٩ — مع الصحفى المكافح : « أحمد حلمى » : من السلسلة التاريخية
تأليف الدكتور أحمد أحمد بدوى .

٢٠ — تهذيب الحيوان للجاحظ (الجزء الثانى) : من سلسلة الأدب والنقد
تأليف الأستاذ عبد السلام هارون .

٢١ — من قضايا اللغة والنحو : من سلسلة الأدب والنقد
تأليف الأستاذ على النجدى ناصف .

٢٢ — الأساطيل العربية فى البحر الأبيض المتوسط : من السلسلة التاريخية
تأليف الدكور ابراهيم احمد العدوى .

٢٣ — الذوق الأدبى : من سلسلة الأدب والنقد
تأليف الدكتور على محمد الجندى .

٢٤ — تيتو ، حياته وسياسته : من سلسلة قادة الفكر فى الشرق والغرب
تأليف الأستاذ ابراهيم حسن حنبل

٢٥ — بعض مؤرخى الإسلام : من السلسلة التاريخية
تأليف الأستاذ على أدهم

٢٦ — أدباء الرومانتيكية الفرنسية : من سلسلة النقد الأدبى
تأليف الدكتور محمد غلاب

٢٧ — سماحة الإسلام : من سلسلة الدراسات الإسلامية
تأليف الدكتور أحمد محمد الحوفى

٢٨ — عبد الله بن المعتز العباسى : من سلسلة الأدب والنقد
تأليف الدكتور محمد عبد العزيز السكفراوى

٢٩ — أثر العلم فى المجتمع : من سلسلة حياة المجتمعات .
تأليف الدكتور تمام حسان

٣٠ — مشكلات المجتمع المصرى والعالم العربى وعلاجها فى ضوء العلم والدين :
من سلسلة حياة المجتمعات : تأليف الأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى

٣١ — صور أدبية : من سلسلة النقد الأدبى
تأليف الأستاذ على أدهم

٣٢ — رأى فى أدبنا المعاصر : من سلسلة الأدب والنقد
تأليف الأستاذ محمد عطا

٣٣ — الغزالى ولمحات عن الحياة الفكرية الاسلامية : من سلسلة قادة الفكر فى الشرق والغرب
تأليف الدكتور بهى الدين زيان .

٣٤ — غرائب النظم والتقاليد والعادات : من سلسلة حياة المجتمعات .
تأليف الأستاذ الدكتور على عبد الوحد وافى

مؤلفات الجمعية الثقافية المصرية بإشراف الأستاذ عمر الدسوقي رئيس قسم الدراسات الأدبية بكلية دار العلوم

الكتاب التالي من هذه السلسلة :

الجزء الثاني من غرائب النظم والتقاليد والعادات

بقلم

الأستاذ الدكتور علي عبد الواحد وافي

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة نهضة مصر بالفجالة

مطبعة الرسالة
٣ شارع حموده المقاول - عابدين

